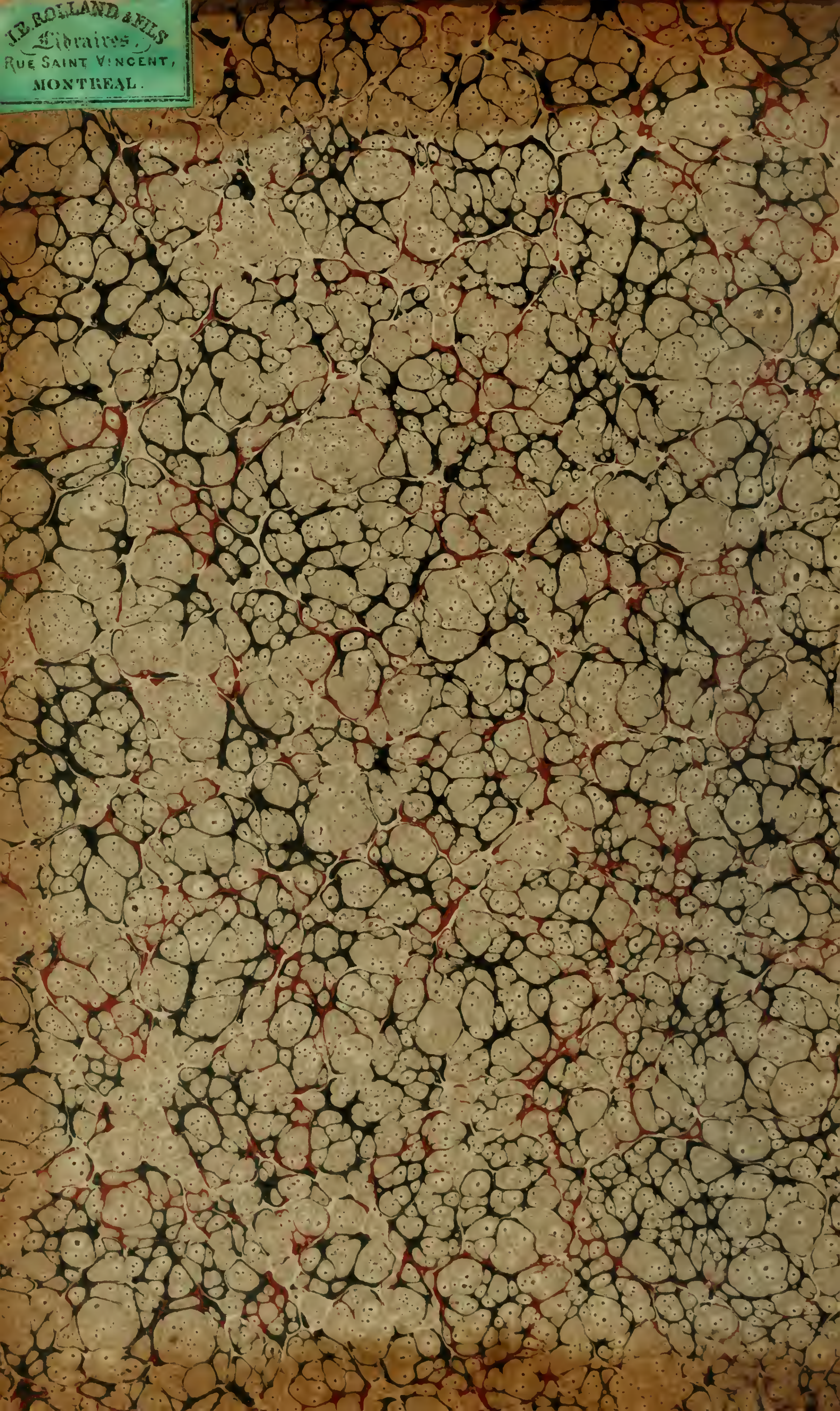



J.B. ROLLAND & FILS
Libraires,
RUE SAINT VINCENT,
MONTREAL.



DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME VI.

CORRESPONDANTS-DÉPOSITAIRES :

EN FRANCE

Agen,	Michel.
Angers,	Barassé.
—	Lainé frères.
Annecy,	Burdet.
Arras,	Brunet.
—	Théry.
Besançon,	Turbergue.
Blois,	Dezairs-Blanchet.
Bordeaux,	Chaumas.
—	Coderc et Poujol.
Bourges,	Dilhan.
Brest,	Lefournier.
Caen,	Chenel.
Carcassonne,	Fontas.
Chambéry,	Perrin.
Clermont-Ferrand,	Dilhan.
Dijon,	Gagey.
Langres,	Dallet.
Lille,	Quarré.
—	Bergès.
Lyon,	Briday.
—	Girard.
—	Josserand.
Le Mans,	Le Guicheux-Gallienne
Limoges,	Ve Dilhan-Vivès.
Marseille.	Chauffard.
—	Crespin.
—	Mingardon.
Meaux,	Leblondel.
Metz,	Rousseau-Pallez.
Montpellier,	Ve Malavialle.
—	Séguin.
Mulhouse,	Perrin.
Nantes,	Mazeau.
—	Libaros.
Nancy,	Thomas et Pierron.
—	Vagner.
Orléans,	Blanchard.
Poitiers,	Bonamy.
Reims,	Raive.
Rennes,	Hauvespre.
—	Verdier.
Rouen,	Fleury.
Toulouse,	Ferrère.
Strasbourg,	Bordes.
Tours,	Cattier.

A L'ÉTRANGER

Amsterdam,	Van Langenhuysen.
Bois-le-Duc,	Bogaerts.
Breda,	Van Vees.
Bruges,	Beyaert-Defoort.
Bruxelles,	Goemaere.
Dublin,	Dowling.
—	James Duffy.
Fribourg,	Herder.
Genève,	Marc Mehling.
—	Duraford.
Gênes,	Fassi-Como.
Liége,	Spée-Zelis.
Leipzig,	Dürr.
Londres,	Burns et Oates.
Louvain,	Desbarax.
—	Peeters
Madrid,	Bailly-Baillière.
—	Tejado frères.
Milan,	Besozzi.
Rome,	Merle.
Saint-Pétersbourg,	Wolff.
Turin,	Marietti.
Vienne,	Gérold et fils.

Paris. — Typographie Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° **LA SCIENCE DE LA LETTRE**, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° **LA SCIENCE DES PRINCIPES**, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique ;

3° **LA SCIENCE DES FAITS**, savoir : l'histoire de l'Eglise, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

4° **LA SCIENCE DES SYMBOLES**, ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques, et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue,

Approuvé par S. G. Mgr l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR I. GOSCHLER

CHANOINE, DOCTEUR ÈS-LETTRES, LICENCIÉ EN DROIT

TROISIÈME ÉDITION

TOME VI

CURÉ PROPRE — DRUSES

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
3, RUE DE L'ABBAYE, 3
1869

APPROBATION

DE

S. G. Mgr HERMANN DE VICARI,

ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG,
MÉTROPOLITAIN DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DU HAUT-RHIN.

« Nous accordons à l'ouvrage intitulé : DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE, publié dans la librairie de HERDER, par les soins de H. J. WETZER et B. WELTE, à Fribourg en Brisgau, notre approbation, vu qu'il ne renferme rien de contraire à la foi et à la morale catholiques, et nous le recommandons le plus chaudement que nous pouvons, en raison de son excellence, aux prêtres et aux laïques. (*Und empfehlen es wegen seiner Vortrefflichkeit auf's Wärmste Priestern und Laien.*) »

† HERMANN,
Archevêque de Fribourg.

Fribourg, le 20 octobre 1854.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

C

CURÉ PROPRE, *Parochus proprius.* Pour empêcher la conclusion des mariages clandestins, le concile de Trente (1), s'appuyant sur une décision analogue du quatrième concile de Latran (2), ordonna de ne reconnaître de validité ecclésiastique qu'aux mariages qui auraient été contractés devant le curé propre et deux ou trois témoins, *coram parocho proprio et duobus vel tribus testibus*, par conséquent publiquement et solennellement, en face de l'Église, *in facie Ecclesiæ.*

La question de savoir quel est le propre curé pour la conclusion du mariage est résolue par le *domicile*, c'est-à-dire que celui-là est le curé compétent dans la paroisse duquel les époux ont leur domicile (3), ou du moins leur quasi-domicile, au moment du mariage. Le concile de Trente n'en a pas dit davantage, précisément parce que le mariage est un acte de la juridiction curiale, *juridictio parochialis*, et que celle-ci est fondée sur le domicile (4). Le concile

(1) Sess. XXIV, c. 1, *de Ref. matrim.*
(2) C. 3, X, *de Clandest. despons.*, 4, 3.
(3) *Voy.* DOMICILE.
(4) C. 2, *de Sepult.*, in VI, 3, 12.

n'a pu entendre par le curé propre, *parochus proprius*, que le curé du domicile, ce que la constante pratique de l'Église a confirmé. Le curé d'origine, *parochus originis*, n'est par conséquent le propre curé qu'autant que le lieu de naissance des fiancés est en même temps leur domicile (1). Si les époux futurs appartiennent à des paroisses différentes, les deux curés sont compétents, et il est absolument indifférent, pour la validité du mariage, de déclarer le consentement au mariage devant l'un ou l'autre curé (2). Cependant, d'après la coutume, fondée sur les convenances, d'ordinaire, dans ces cas, c'est le curé de la future épouse qui est compétent (3). Quand c'est la coutume contraire qui prévaut, comme par exemple dans le diocèse de Bamberg, alors on est rigoureusement tenu de l'observer (4).

Pour les vagabonds, c'est-à-dire pour les personnes qui n'ont jamais eu de domicile, ou qui ont abandonné le leur

(1) Reiffenstuel, *J. C.*, 21, l. VII, tit. 3, § 2, n. 58.
(2) Fagnanus, ad c. 2, X, *de Clandest. despons.*, 4, 3.
(3) Van-Espen, *J. E.*, p. II, tit. 12, c. 5, n. 5.
(4) Staph., *Inst. past sur le Mariage*, p. 138.

sans en avoir élu un autre (1), le curé compétent est celui du lieu dans lequel ils s'arrêtent. Cependant il doit faire une enquête exacte sur les relations des futurs, leur demander le serment de l'état libre, *juramentum de statu libero*, rendre compte à l'évêque, et ne les marier qu'après avoir reçu l'autorisation épiscopale (2). La question, diversement débattue par les canonistes, de savoir si le curé du lieu où le vagabond s'arrête actuellement est le curé compétent, même dans le cas où l'autre partie aurait un domicile, dont par conséquent le curé serait le propre curé, doit être résolue affirmativement, parce que tout curé, même incompétent par lui-même, assiste validement quand il est autorisé par l'évêque, et que, d'après la prescription du concile de Trente, que nous venons de citer, l'autorisation épiscopale est précisément nécessaire pour le mariage d'un vagabond. Quant à la question de savoir si le curé peut validement unir deux futurs de sa paroisse dans une paroisse étrangère, la réponse est également affirmative, car le concile de Trente ne demande pour la validité du mariage que la présence du propre curé, sans déterminer le lieu où le mariage doit être célébré.

Il n'est pas nécessaire, pour la validité du mariage, que le propre curé soit prêtre, parce que, d'une part, la nécessité de l'assistance dérive, non de l'Ordre, mais de la fonction, qui peut être remplie par un ecclésiastique non prêtre (3), et que, d'autre part, l'assistance n'a pour but que de constater par un témoin digne de foi la conclusion du mariage, témoignage que peut rendre celui qui n'est pas prêtre. C'est dans ce sens que la congrégation du Concile a décidé (4), *matrimonium contractum coram parocho non sacerdote valere*. Il va sans dire que d'ailleurs le curé non prêtre, *parochus non sacerdos*, doit abandonner la bénédiction nuptiale à un prêtre.

(1) *Voy.* VAGABONDS.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 7, *de Ref. matr.*
(3) C. 14, *de Elect.*, in VI, 1, 6.
(4) 1er décembre 1593.

On prétend généralement que l'excommunication prononcée contre le curé n'a pas d'influence sur sa compétence. Il faut restreindre cette affirmation à l'excommunication mineure ; car l'excommunication majeure retire les droits de juridiction ecclésiastique (1), rend incapable de témoigner (2), et enlève ainsi au curé précisément les qualités qui fondent sa compétence. — Il faut distinguer de même quant à la suspense ; si elle s'applique uniquement à l'exercice des fonctions de l'Ordre, elle n'atteint pas la compétence ; se rapporte-t-elle à la charge : le curé cesse d'être curé et ne peut plus porter le témoignage dont sa charge de curé seule le rendait capable.

Il est complétement indifférent que le curé accepte ou non le consentement réciproque des parties ; son opposition expresse n'aurait aucune valeur légale. Il est de même indifférent que sa présence soit fortuite, contrainte ou obtenue par ruse ; car, dans tous les cas, le but de l'Église, qui veut avoir un témoin digne de foi du consentement réel des futurs, est également atteint (3). Seulement, dans ces cas, ce qui est exigé pour la validité du mariage, c'est que le curé soit présent de corps et d'esprit, c'est-à-dire qu'il entende si clairement la déclaration du consentement mutuel qu'il puisse ensuite en rendre un véritable témoignage. La congrégation du Concile répond à la question : « Si un prêtre était présent et ne voyait et n'entendait rien de ce

(1) C. 24, X, *de Sentent. et re judic.*, 2, 27.
(2) C. 8, *de Sentent. excomm.*, in VI, 5, 11.
(3) Conf. les décisions de la congrégation du Concile à cet égard dans Bened. XIV, *de Synodo diœces.*, l. XIII, c. 23

qui se passe, le mariage serait-il valide ? — qu'il serait invalide, à moins que le curé n'eût feint de n'avoir rien compris. » *Si sacerdos adfuerit, nihil tamen eorum quæ agebantur vidit neque audivit, utrum tale matrimonium valide contrahatur, vel potius, tanquam sine sacerdote, nullius sit ponderis et momenti ? Non valere, si sacerdos non intellexit, nisi tamen affectasset non intelligere* (1).

En place du curé propre, un autre ecclésiastique peut assister valablement, s'il est délégué à cette fin par le curé lui-même ou par l'évêque. Il est indispensable que le délégué soit prêtre (*Conc. Trid. : vel alio* SACERDOTE *de ipsius parochi seu ordinarii licentia*) ; mais il est absolument indifférent qu'il soit prêtre régulier ou séculier, qu'il ait un bénéfice curial, *beneficium curatum*, ou non. L'autorisation peut être donnée de vive voix ou par écrit ; mais une autorisation simplement *présumée* ne suffit pas pour la validité du mariage, non plus que l'approbation *subséquente* donnée par l'évêque ou le propre curé à l'assistance illégale d'un prêtre étranger (2). Celui qui a assisté à la déclaration du consentement des futurs sans une permission expresse du curé propre ou de l'évêque est, *ipso jure*, suspens jusqu'à ce que l'évêque du curé propre l'ait relevé de la suspense (3).

Enfin le droit canon autorise (4) la déclaration du consentement devant le curé propre, *coram parocho proprio*, par un *mandataire*, mais sous cette triple condition : que le mandataire ait un mandat spécial, *mandatum speciale ;* qu'il ne subdélègue pas son mandat, et qu'au moment de la déclaration du consentement devant le curé, *coram parocho*, le mandat n'ait pas encore été retiré, *cum illius consensus defuerit sine quo matrimonium firmitatem habere nequivit.* Peu importe que le mandataire ait eu connaissance ou non du retrait du mandat.

Lorsque les futurs, pour échapper à la déclaration du consentement devant le curé propre, se rendent temporairement, et en fraude de la loi, *in fraudem legis*, dans un lieu où le concile de Trente n'a pas été publié, et où, par conséquent, les mariages clandestins sont encore valables, le mariage conclu dans ces circonstances n'a pas de valeur (1).

Cf. les articles MARIAGE CLANDESTIN, MARIAGE (EMPÊCHEMENT DE), et MARIAGE (BÉNÉDICTION DU).

KOBER.

CURIAL (BÉNÉFICE), charge ecclésiastique que le possesseur, institué canoniquement, remplit par une autorisation spéciale de l'évêque. Cette institution, *institutio auctorisabilis*, est un droit si exclusif de l'évêque que même le détenteur de ces bénéfices, dont le droit de collation appartient exceptionnellement à une fondation ou à une corporation ecclésiastique, s'il y a charge d'âmes attachée au bénéfice, est obligé de demander l'approbation épiscopale (2).

Ces charges d'âmes sont ou des charges curiales indépendantes, comme celle d'un curé, d'un vicaire ; ou des charges plus ou moins dépendantes du curé, comme la cure d'un hôpital de pauvres, d'un hospice de malades, d'une maison de correction ; ou simplement des bénéfices fondés par l'acquittement de messes, de litanies et d'autres exercices pieux, qui obligent le détenteur à coopérer avec le curé, surtout dans le confessionnal, et

(1) Bened. XIV, l. c.
(2) Gonzalez Tellez, *Comment. ad* c. 3, X, *de Clandest. despons.*, n. 9.
(3) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 1, *de Ref. matrim.*
(4) C. 9, *de Procurat.*, in VI, 1, 19.

(1) Bened. XIV, l. c., c. 4, n. 10.
(2) PROVISION CANONIQUE.

se nomment des bénéfices curiaux proprement dits.

CURIAL (DROIT). *Voy.* CURÉ, CURE, PAROISSIENS.

CURIAL (STYLE). *Voyez* CURIES.

CURIALIA. On nommait ainsi chez les Romains les offices et les affaires des magistrats inférieurs qui étaient préposés aux diverses divisions de la cité (1); peu à peu cette notion s'étendit jusqu'à comprendre toutes les fonctions publiques de l'État et de la cité.

Ceux qui étaient revêtus de ces fonctions (*curiales*), tant qu'ils en restaient chargés, étaient exclus de la cléricature, parce que, dans l'origine, ces fonctionnaires étaient tenus d'ordonner des festins et des jeux publics, auxquels étaient jointes des libations païennes avec un appareil licencieux (2). Lorsque les dangers et le scandale de l'idolâtrie furent passés, l'acceptation de ces fonctions resta contraire aux exigences de l'Église, qui demande que celui qui veut la servir lui appartienne tout entier (3).

CURIE ROMAINE (*Signatura justitiæ, Signatura gratiæ, Secretaria apostolica, Dataria apostolica, Cancellaria apostolica, Camera apostolica, Pœnitentiaria Romana*). La curie, dans le sens strict, désigne les autorités administrant la primauté papale; dans un sens plus large elle embrasse les autorités et les fonctionnaires qui forment l'entourage immédiat ou la cour du Pape. Ces autorités sont judiciaires ou administratives.

Les affaires soumises aux autorités ecclésiastiques de la curie ont rapport aux diverses situations du Pape en sa qualité d'évêque, d'archevêque, de souverain des États de l'Église. Comme la plupart du temps l'administration ecclésiastique et l'administration politique du Pape se confondent, et que leurs attributions s'identifient, il est nécessaire de considérer en même temps ici les autorités qui n'appartiennent pas à la curie proprement dite et de suivre leur histoire, parce que le développement des unes a nécessairement influencé celui des autres.

Si dans l'ensemble de son histoire on ne peut méconnaître la similitude du développement de la Curie avec celui de l'administration épiscopale, on s'aperçoit en même temps que certaines fonctions de la Curie eurent toujours une extension et une élévation particulières, et qu'il se forma peu à peu autour du Pape un grand personnel, parmi lequel se distinguèrent, par leur importance, l'*archidiacre*, l'*archiprêtre* et le *primicier des notaires* (*primicerius notariorum*).

La cour des empereurs à Rome et à Byzance servit de modèle à la Curie romaine. L'universalité de l'action papale au moyen âge augmenta la masse des affaires à un point inouï, et la multitude des charges, dont les formes administratives furent celles des charges analogues de la cour impériale, devint une nécessité absolue. La surveillance des détails et l'exercice d'un contrôle devinrent plus difficiles pour les Papes à mesure que cette organisation administrative se compliqua, et que, par cette complication même, les abus commis par les fonctionnaires inférieurs devinrent plus nombreux. Ce furent les taxes et les droits exagérés, la longueur des affaires et l'accroissement immodéré des formalités qui excitèrent les plaintes les plus fréquentes. Les Papes mirent successivement la main aux réformes indispensables.

Léon X fut le premier qui entreprit cette réforme. Pie IV, Pie V, Sixte V, Paul V, Alexandre VII, Innocent XI et

(1) *Voy.* CURIES.

(2) C. 1, 3, dist. LI (S. Innoc. I, ann. 404).

(3) C. 5, dist. LI (*Conc. Tolet.*, IV, ann. 633, c. 19); c. 1, § 1, dist. LV. (Gelas. I, ann. 494, *Epist.* I, c. 2, 3.)

Innocent XII la continuèrent systématiquement. Benoît XIV décréta une réforme radicale; son système fut continué par Léon XII et Grégoire XVI, et il se poursuit sous l'administration sévère et régulière de Pie IX.

Comme il reste des souvenirs de l'administration épiscopale et archiépiscopale dans celle de la primauté, et que le gouvernement de l'Église se mêle à celui des États du Pape, nous devons indiquer ici rapidement leur relation.

Le Pape, comme évêque de Rome, avait son *presbytère,* qui devint peu à peu un chapitre ayant droit d'élire le Pape et de l'aider dans son gouvernement, et forma ainsi le *collége des cardinaux.*

Le pouvoir, dont, dans les églises épiscopales, l'*archidiacre* s'était emparé par rapport à l'administration des biens et à la juridiction, échut, dans l'Église romaine, au *cardinal-camerlingue,* qui nommait une officialité spéciale pour son administration, savoir : un *trésorier* pour celle des finances, un *vice-carmerlingue* pour celle de la justice criminelle, un *auditeur de la chambre* pour celle des affaires civiles. De même que plus tard les évêques abrogèrent dans leurs diocèses l'autorité de l'archidiacre, de même l'autorité du cardinal-camerlingue fut affaiblie quand le Pape se réserva directement la nomination des trois charges que nous venons d'indiquer. De même que l'*archiprêtre* était chargé dans les chapitres épiscopaux de l'administration du culte, le *cardinal-vicaire* le fut à Rome. De même aussi que les évêques nommèrent, pour s'occuper des affaires ecclésiastiques de l'archidiaconat, devenu un office politique, des *vicaires généraux*, dont les attributions absorbèrent plus tard celles des anciens archiprêtres, de même le cardinal-vicaire devint le remplaçant du Pape pour l'ordination et l'exercice de la juridiction. Il eut pour l'aider dans les ordinations un évêque coadjuteur, le *vice-gérant;* comme coopérateurs, dans son immense juridiction, un *lieutenant* (*luogotenente*), quelques *assesseurs*, un *fiscal,* un *avocat des mariages* (*defensor matrimonii et possessionis religiosæ*), des employés de chancellerie et des examinateurs pour les nombreux prêtres qu'on ordonne à Rome. Le Pape, comme évêque de Rome, devant faire les visites épiscopales de son diocèse, Clément VIII institua en 1592 et Innocent XII organisa plus exactement la congrégation de la visite apostolique, *congregazione della visita apostolica*, composée, sous la présidence du Pape, de dix cardinaux, d'un secrétaire, de plusieurs substituts, d'un chancelier, d'un fiscal et d'un coadjuteur, mais qui ne fonctionnent plus que pour les legs pieux, *legata pia*, dans Rome et le diocèse. De plus le Pape a, comme tout autre évêque, pour exercer le pouvoir de lier et de délier, un *pénitencier* du collége des cardinaux, qui exerce son pouvoir, au delà du diocèse, sur toute l'Église.

Le Pape est aussi archevêque; mais son gouvernement métropolitain se dessina moins, parce que les évêques de sa province étaient membres du presbytère papal, c'est-à-dire du collége des cardinaux. Les affaires concernant le métropolitain furent dirigées par les autorités qui administraient la primauté. Dans les affaires civiles résultant de l'appel des tribunaux épiscopaux, la juridiction métropolitaine est exercée par l'auditeur de la chambre; dans les affaires pénales, par la congrégation des évêques et réguliers, *congregazione de' vescovi e regolari;* c'est la congrégation de la résidence, *congregazione della residenza,* qui surveille la résidence des évêques, soumise aussi à la compétence de la congrégation du Concile, *congregazione del Concilio.*

Enfin le Pape est souverain des États

pontificaux, dont le gouvernement se mêle de mille manières à celui de toute l'Église. Ici il faut distinguer l'administration de la ville de Rome de celle des provinces. Rome conserva, comme reste de son ancienne indépendance, une administration propre et une juridiction civile et criminelle ; seulement le *sénateur*, c'est-à-dire le plus haut fonctionnaire de cette catégorie, fut nommé par le Pape. Le gouverneur et l'auditeur de la chambre eurent également une juridiction dans la ville ; le trésorier et le cardinal-camerlingue exercèrent une notable influence.

Les provinces conservèrent aussi une grande partie de leur ancienne indépendance ; on y envoyait des *légats* en qualité de gouverneurs ; ils exerçaient une surveillance suprême et transmettaient à la chambre pontificale les revenus des provinces dans lesquelles, d'après le caractère du droit au moyen âge, existaient une foule d'états et de corporations autonomes, noblesse, villes, couvents, etc. Pour compléter cette administration divisée en tant de compétences, les lacunes étaient comblées par des *congrégations* extraordinaires (1).

Aujourd'hui les deux principaux administrateurs du gouvernement des États de l'Église sont le *cardinal-camerlingue* et le *cardinal secrétaire d'État*.

Le *cardinal-camerlingue* administre les finances et une partie de la police et de la guerre ; par les tribunaux placés sous son autorité il influe sur l'administration de la justice, mais dans une faible mesure. Il administre l'État pendant la vacance du siége. Autrefois il avait, pour l'aider dans les nombreuses affaires de son département, plusieurs ecclésiastiques ; il y en eut sept jusqu'à Eugène IV, douze d'après l'organisation de Léon X, parmi lesquels le gouverneur, l'auditeur de la chambre et le trésorier avaient des attributions déterminées ; les autres en recevaient de nature diverse, suivant les circonstances et les missions dont ils étaient chargés. Ces ecclésiastiques de la chambre formaient, sous la présidence du cardinal-camerlingue, un collége administratif particulier, qu'on appelait le tribunal de la chambre apostolique, *tribunale della reverenda camera apostolica*. Ce tribunal, qui avait dans ses attributions les affaires du fisc, les fermages de l'État, les impôts, existe encore ; mais il n'a pour mission que d'empêcher le désordre dans ces sortes d'affaires et de juger, comme cour d'appel, les points litigieux, les cas douteux.

Il y a huit colléges, dirigés par les clercs de la chambre, pour traiter les affaires courantes ressortissant au cardinal-camerlingue, et autant de fonctionnaires subordonnés au tribunal de la chambre et dépendants du cardinal. Ces fonctionnaires sont :

1° *Le gouverneur*. Il a une cour de justice criminelle, qui concourt, quant à la juridiction spirituelle avec les tribunaux du cardinal-vicaire, dans les affaires temporelles avec les fonctionnaires subordonnés au sénateur et à l'auditeur de la chambre. Il administre la police, sauf celle des mœurs, qui appartient au cardinal-vicaire, et sous ce rapport il est subordonné au cardinal secrétaire d'État des affaires étrangères. Les autorités de police municipale sont soumises au gouverneur ; il est à certains égards le représentant du cardinal-camerlingue. Il a des priviléges particuliers et conserve sa charge pendant la vacance du siége.

2° L'*auditeur de la chambre*, *auditor cameræ*. C'est le président du tribunal civil suprême de la ville de Rome, qui a trois instances pour les affaires ec-

(1) *Voy.* CARDINAUX (congrégations des).

clésiastiques et temporelles ; un tribunal criminel y est adjoint. L'auditeur de la chambre a, sous tous ces rapports, une juridiction qui concourt avec celle du gouverneur, du vicaire et du sénateur. La cour suprême d'appel est, pour les affaires criminelles de la ville de Rome, la *consulte;* pour les affaires civiles, la *rote.* La *signatura justitiæ* est cour de cassation dans certains cas.

3° Le *trésorier*, *tesoriere generale della reverenda camera apostolica*, qui administre spécialement les finances, comme nous le verrons en examinant plus loin la chambre.

4° Le *président des armes*, *presidenza delle armi*, qui veille à la discipline militaire et aux autres affaires de ce département, sous la présidence d'un clerc de la chambre, qui dirige un conseil de neuf officiers supérieurs.

5° Le *président des subsistances*, *presidenza dell' annona e grascia*, dirigeant les affaires concernant les blés et les subsistances, avec un tribunal, un fisc, pour décider les cas litigieux.

6° Le *président des archives*, *presidenza degli archivi*, avec un secrétaire général et un conseil.

7° Le *président de la monnaie*, *presidenza delle zecche e degli ufficj del bollo, ori e argenti*, *orefici e argentieri*, pour la monnaie, la surveillance des mines d'or et d'argent.

8° Le *préfet général des ponts et chaussées*, *prefettura generale di acque et strade*, sous la présidence d'un clerc de la chambre, avec un conseil d'hommes de l'art et un certain nombre d'ingénieurs, *maestri di strade.*

La seconde charge principale de l'administration des États de l'Église, en face de celle du cardinal-camerlingue, est celle du cardinal *secrétaire d'État.* Celui-ci est, à proprement dire, ministre du Pape comme souverain temporel. Il est chargé des affaires étrangères, qui autrefois étaient dirigées par le consistoire, sous la présidence personnelle du Pape. Le consistoire renfermait des cardinaux, *cardinali padroni*, chargés de représenter les divers États ; on donnait aussi à des cardinaux la mission de suivre certaines négociations particulières avec les puissances étrangères. Sous le cardinal secrétaire d'État étaient placés les ambassadeurs, les nonces, les légats des provinces. Il dirigeait les négociations avec les puissances étrangères et commandait l'armée.

L'organisation dont nous venons de parler avait été modifiée par l'occupation française. Lors de la restauration de 1815 on ne rétablit le vieux système que dans ses principaux éléments. Il resta de nombreuses traces de l'administration des Français, qui est contraire, on le sait, à l'autonomie des corporations. Le système de l'ancienne indépendance ne se retrouve que dans l'administration municipale de la ville de Rome, qui est demeurée au cardinal-camerlingue. Une partie importante de ses anciennes attributions a passé au cardinal secrétaire d'État, et le gouverneur et le trésorier, autrefois subordonnés au cardinal-camerlingue, le sont davantage aujourd'hui au cardinal secrétaire d'État. Mais précisément parce que l'administration indépendante des corporations fut abolie sous la domination française, et ne fut pas rétablie plus tard, le gouvernement des États romains fut accablé d'une masse d'affaires qui tombèrent dans les attributions du secrétaire d'État et rendirent nécessaire la division de ce ministère.

En 1833 fut fondée la *secrétairerie d'État de l'intérieur*, qui toutefois, en beaucoup de choses, resta subordonnée à celle des affaires étrangères. La compétence de la secrétairerie d'État de l'intérieur s'étend principalement sur l'administration communale et provinciale. Celle-ci se divise de la manière suivante : chaque *commune* est

placée sous un *gonfalonier* et un conseil communal (*anziani*); un certain nombre de communes forment un *gouvernement* placé sous un *gouverneur*, qui est chargé de l'administration, de la police, de la justice civile et criminelle; un certain nombre de gouvernements constituent un *district*, placé sous la direction du gouverneur de la ville principale; un ensemble de districts compose une *province*, qui est une *légation* quand c'est un cardinal qui la dirige, une *délégation* quand c'est un moindre personnage, une *prolégation* quand l'administration en est provisoire. Cette division s'applique à l'administration et à la police. On sait que Pie IX, avant l'institution de la consulte d'État, formant une représentation des États de l'Église, avait créé les *conseils municipaux* et *provinciaux*. Chaque province a un tribunal de première et un tribunal de deuxième instance pour les affaires civiles et criminelles; Bologne et Macerata ont une cour suprême. Ainsi le secrétaire d'État de l'intérieur est à la fois ministre de l'intérieur et de la justice pour les provinces. Sous ce dernier rapport il est aussi le président de la congrégation de la Consulte, qui, composée de douze cardinaux, est tribunal criminel suprême et cour de cassation. De plus il dirige le *consiglio economico militare*, et, malgré la présidence du doyen du sacré collége, le *consiglio supremo camerale*; enfin la police sanitaire, les travaux publics et toute espèce de police.

Le cardinal secrétaire d'État des affaires étrangères a une double position : il est ministre des affaires étrangères ecclésiastiques et temporelles; il a sous sa main les ambassades et les nonciatures permanentes; il est en rapport avec les ambassadeurs des puissances étrangères accrédités près du Saint-Siége. — Mais, en même temps, il est *ministre du cabinet*, le ministre d'État proprement dit, pour les affaires de toute nature; il a, par conséquent, la main dans la législature, l'organisation, la nomination des emplois de la Curie et des hauts fonctionnaires de la ville et des provinces. Quand les présidences des congrégations sont vacantes il peut les remplacer lui-même; il dirige le choix de ces présidents, convoque à son gré les congrégations ainsi que la *congregazione di Stato;* il dirige les mouvements de l'armée, la haute police, de même que les finances par la *congregazione economica*, composée des chefs des services financiers, qu'il préside. C'est ainsi qu'il centralise dans son ministère toutes les branches du gouvernement.

Après ce coup d'œil sur l'administration politique des États de l'Église nous allons considérer la *Curie romaine* chargée de l'administration de la primauté, en commençant par une exposition de son développement historique.

Dans l'origine le Pape fut aidé par son presbytère dans le soin des affaires les plus importantes de la primauté. Les affaires les moins graves, il les administrait avec le concours de ses chapelains. Plus tard leur collége se forma en un tribunal de la rote (*rota*), qui décidait des affaires judiciaires, tandis que le collége des cardinaux s'occupait des affaires politiques. Le pénitencier traitait des affaires appartenant au for de la conscience. Quant aux affaires que le Pape décidait lui-même, il avait des tribunaux spéciaux formant la signature de grâce, *signatura gratiæ*, pour les affaires du gouvernement ecclésiastique; la signature de justice, *signatura justitiæ*, pour les affaires de justice ecclésiastique; chacune de ces signatures était dirigée par un cardinal, *cardinalis signator*.

Une *chancellerie* était nécessaire pour rédiger les documents concernant ces

tribunaux, et comme, dans la multitude des bénéfices réservés au Pape, il était important de savoir le temps où la collation avait eu lieu, tous les actes recevaient leur date dans la *daterie* attachée à la chancellerie, et étaient inscrits dans un registre spécial.

Au moment où le concile de Trente se réunit, les affaires se traitaient dans la Curie de la manière suivante : l'instruction et la décision des affaires appartenaient au collége des cardinaux en consistoire, aux signatures de la rote et de la pénitencerie ; les actes concernant ces affaires étaient rédigés par la chancellerie, la chambre et la secrétairerie des brefs ; la rote et la pénitencerie rédigeaient elles-mêmes leurs décisions. Cependant le rapport de certaines affaires se faisait dès lors dans la chambre et la secrétairerie des brefs, et la daterie, qui n'était pas séparée encore de la chancellerie, n'était plus uniquement occupée de l'expédition des affaires. Ces diverses autorités avaient des rapports analogues à ceux qui subsistent encore, et se partageaient les affaires de la primauté, ayant chacune leurs attributions spéciales. Le consistoire connaissait de toutes les affaires dogmatiques et liturgiques, et de celles qui concernaient les biens ecclésiastiques, les relations de l'Église avec les États, la nomination des évêques et la collation des bénéfices consistoriaux. La pénitencerie embrassait les affaires relatives au pouvoir de lier et de délier, les indulgences, et les dispenses des lois humaines dans certains cas, comme les empêchements de mariage. La signature de grâce s'occupait des grâces dépendantes du Pape et de la collation des bénéfices n'appartenant pas aux bénéfices consistoriaux. La rote et la signature de justice étaient exclusivement restreintes aux affaires judiciaires. La chancellerie rédigeait les bulles ; cependant certains actes étaient, avec l'autorisation spéciale du Pape, rédigés en formes de bref au lieu de l'être en forme de bulle, et la chambre elle-même pouvait exceptionnellement expédier certains actes.

La création des congrégations apporta des changements notables à cette organisation, depuis le sixième siècle jusqu'au milieu du dix-septième. Les affaires de la primauté, qui se partageaient primitivement entre le consistoire, les deux signatures, la rote, la pénitencerie et la daterie, et exceptionnellement la secrétairerie des brefs, furent attribuées à d'autres autorités. Ainsi une grande partie des affaires du consistoire passa aux diverses congrégations ; la signature de justice et la rote furent restreintes à un ressort plus territorial ; la signature de grâce vit passer une grande partie de ses affaires à la daterie ; la secrétairerie des brefs s'étendit également aux dépens de la signature de grâce, ainsi que les attributions du cardinal secrétaire d'État.

Toutes les autorités auxquelles, au temps de l'ouverture du concile de Trente, appartenait l'expédition des actes, n'ont pas conservé la même prérogative ; ainsi la chambre n'expédie plus ; la chancellerie et la secrétairerie des brefs, la pénitencerie et les congrégations continuent à expédier.

Quant aux affaires courantes de la primauté, les affaires épiscopales sont traitées par la *congregazione consistoriale* et celle dell'*esame*, la collation des bénéfices par la daterie, les dispenses et les absolutions par la daterie et la pénitencerie. La chancellerie expédie les décrets des consistoires et de la daterie ; la secrétairerie des brefs expédie les brefs.

Voici quels sont actuellement les tribunaux judiciaires et administratifs de la Curie.

I. Tribunaux judiciaires.

1° La rote (*rota Romana*), autrefois cour de justice suprême de l'Église, cour d'appel universel, qui ne décide plus aujourd'hui en général que des affaires judiciaires concernant les États de l'Église (1).

2° La signature de justice (*signatura justitiæ*), décidant des affaires qui peuvent ou non être soumises en appel à la rote, des procès de compétence, des causes de nullité, des demandes en restitution, des récusations, et des délégations qui sont à distribuer. Elle est composée d'un cardinal président, *præfectus*, de sept prélats et de quelques référendaires qui ont voix décisive. Un auditeur institué près de la signature détermine les affaires qui lui appartiennent, et peut rendre sur diverses questions préalables des décisions dont toutefois on peut appeler à la signature elle-même. Le doyen de la rote, le régent de la chancellerie et les deux représentants de la chambre peuvent siéger dans la signature. Les sentences sont signées de la main du Pape, par *Fiat*, ou, en sa présence et en son nom, par un cardinal, avec la formule : *Concessum in præsentia Domini nostri Papæ.*

3° La signature de grâce (*signatura gratiæ*) décide des affaires de justice pour lesquelles on s'adresse à la faveur personnelle du Pape, et qui, comme affaires de grâce, peuvent être plus promptement décidées. Une affaire jugée par la signature de justice peut, avec l'autorisation du Pape, être encore une fois agitée devant la signature de grâce. C'est le Pape lui-même qui préside ce collége, formé par des cardinaux qu'il nomme; le cardinal pénitencier, le secrétaire des brefs et le président de la daterie en font partie en vertu de leurs fonctions. Outre d'autres prélats, l'auditeur de la chambre, un auditeur de rote, le régent de la chancellerie, etc., prennent part aux délibérations. Trois référendaires font les rapports; les membres présents ont simplement voix consultative; le Pape seul décide et signe lui-même.

(1) *Voy.* Rote.

II. Autorités politiques administratives

1. La secrétairerie apostolique (*secretaria apostolica*), à laquelle appartiennent : 1° la secrétairerie des brefs, 2° la secrétairerie d'État pour les affaires étrangères, car celle de l'intérieur ne s'occupe pas des affaires de la primauté. Il résulte de la nature des choses que, comme le Pape met personnellement la main dans toutes les affaires concernant la primauté, les secrétaires qui l'entourent occupent des places importantes, devenues des charges fixes, savoir : le *secrétariat d'État des affaires étrangères*, le *secrétariat des brefs*, et le *secrétariat des Mémoires*, tous trois occupés par des cardinaux; mais les secrétaires du chiffre, *della cifra*, des lettres latines, *delle lettere latine*, et des lettres *ad principes*, sont devenus de simples expéditionnaires pour les décisions des cardinaux secrétaires d'État : le premier rédige les actes qui doivent être écrits en chiffre; le second, la correspondance avec les évêques; le troisième, celle avec les princes. Le cardinal secrétaire des Mémoires, *segretario dei memoriali*, n'a pas une position importante sous le rapport ecclésiastique; elle l'est davantage quant à l'administration politique. Elle complète, sous certains rapports, les autres services, en ce qu'elle reçoit les demandes pour toutes les affaires qui ne sont de la compétence d'aucune autre autorité.

Le *secrétariat des brefs*, placé sous le cardinal *a secretis brevium*, qui est une dérivation des fonctions du cardinal *signator brevium*, est plus important. Il fait la minute et la rédaction définitive, exclusivement ou en concurrence avec la daterie, des brefs relatifs à certaines concessions pontificales. Depuis que la chancellerie peut aussi expédier des brefs le secrétariat des brefs ne veille qu'à ceux qui sont de son ressort immédiat. Le cardinal nomme le *ponens* ou le rapporteur. Après l'exposé du rapport on arrête la décision; un des secrétaires rédige le projet; on fait une copie au net de la rédaction; elle est contre-signée par le cardinal et scellée de l'anneau du Pêcheur. Le secrétariat des brefs, quoiqu'étant une fonction indépendante, est depuis longtemps uni au secrétariat d'État des affaires étrangères, et est devenu une de ses divisions dans les bureaux.

Le plus considérable de tous ces secrétariats est celui des *affaires étrangères*. Nous ne le considérons ici qu'au point de vue politique, quoique, aujourd'hui que l'Eglise n'a plus vis-à-vis des gouvernements que la position que lui assigne le droit des nations, le secrétariat d'État, comme ministère des affaires étrangères, réagisse d'une manière décisive sur les affaires ecclésiastiques en général. Au point de vue ecclésiastique le secrétaire d'État au ministère des affaires étrangères est le représentant de l'Église et l'intermédiaire unique et exclusif des rapports diplomatiques entre les États et le Pape. Toutes les négociations avec les puissances étrangères sur les affaires de l'Église dépendent de ce ministère; c'est sous lui que sont placés les nonces et les autres agents diplomatiques du Pape; ils reçoivent de lui leurs instructions, et ils lui rendent compte des affaires intérieures des églises de la chrétienté. Le secrétaire d'État, en tant que ministre du cabinet pontifical, est encore médiatement d'une haute signification pour l'administration de l'Église; car, étant en rapport permanent avec le Pape, il est le représentant du principe du gouvernement pontifical; il influe, par conséquent, de toutes les manières sur les actes émanant directement de la personne du Pape; il dirige toutes les mesures politiques importantes, les décisions relatives aux institutions organiques de l'Église, les prescriptions transmises aux fonctionnaires de la Curie. Comme secrétaire d'État il a un substitut, quatre rédacteurs, deux adjoints, deux sommistes, deux archivistes et un certain nombre d'employés. Comme cardinal secrétaire des brefs il a deux substituts, deux rédacteurs et divers employés. Ses actes ont la forme des brefs ou de simples billets. Du reste le cardinal secrétaire d'État non-seulement consulte, pour préparer ses résolutions, les fonctionnaires de la secrétairerie d'État, mais encore des congrégations extraordinaires, et même, dans des affaires graves, la congrégation des affaires ecclésiastiques ordinaires, *congregazione degli affari ecclesiastici ordinarii*. Comme secrétaire des brefs il fait au Pape le rapport de toutes les affaires de l'Église qui ne sont pas décidées dans la daterie et la chancellerie, ou rendues dans la forme des décrets des congrégations ordinaires : ainsi des indulgences, des dispenses d'âge, de naissance, d'interstices, *defectus ætatis, natalium, interstitiorum,* des jours de fête, mais non des dispenses de mariage. C'est avec le secrétaire d'État, comme ministre des affaires étrangères, que les ambassadeurs des États dont les gouvernements ne permettent pas à leurs évêques d'entrer en rapport immédiat avec la Curie pontificale doivent traiter, et le secrétaire d'État fait

ensuite les communications nécessaires aux autorités compétentes. Cependant dans la pratique les ambassadeurs s'adressent directement à celles-ci.

2. La daterie apostolique (*dataria apostolica*) était originairement chargée simplement d'expéditions; elle fut peu à peu chargée des rapports de différentes affaires. Parmi ses attributions on compte :

a. La concession des grâces demandées, l'octroi des dispenses de l'empêchement de mariage fondé sur la parenté, quand cet empêchement est public et appartient au for extérieur, tandis que les cas secrets, appartenant au for intérieur, sont du ressort de la pénitencerie;

b. La collation des bénéfices réservés au Pape, qui ne sont pas des bénéfices consistoriaux, et même de ceux-ci si la concession en doit être accompagnée de dispenses. Benoît XIV, dans sa cent quarante-cinquième constitution, a déterminé ces attributions en face de celles de la pénitencerie et du secrétariat des brefs, sur lesquelles la daterie empiétait avant cette époque.

La daterie est présidée par le *dataire*, qui, dans la règle, est un cardinal qui se nomme *prodataire*. Ce nom provient de *datare*, inscrire la date, parce que celle-ci est importante dans la concession de cette espèce de grâces. A côté du président il y a un *subdataire*, qui reçoit les pétitions, en écrit le sujet en quelques mots à la marge, la transmet au prodataire, qui en fait le rapport au Pape. Le subdataire a un substitut. Un des principaux fonctionnaires de la daterie est celui qu'on nomme *officialis ad obitum*, qui est chargé des bénéfices vacants par la mort, et au sujet desquels s'élèvent des litiges. Le dataire a plusieurs auxiliaires encore qu'on nomme *réviseurs;* de plus un *custode* ou garde des archives secrètes, un *officialis Missis*, ainsi désigné parce que le registre qui renferme l'indication des grâces concédées est connu sous le nom de *Missis*.

Douze clercs, *clerici registri*, sont chargés de distribuer les pétitions enregistrées dans le registre secret, et vingt employés enregistrent et transcrivent les requêtes signées par le Pape. Quand le dataire a obtenu le consentement du Pape, il inscrit sous la requête : *Annuit Sanctissimus*. Alors il faut remettre une nouvelle requête dans laquelle sont exprimées les clauses et les restrictions qui doivent entrer dans le bref. Le Pape écrit dans l'espace entre la grâce et la demande d'expédition : *Fiat ut petitur*, et signe de la première lettre de son nom de baptême, et quant aux autres demandes il met *Fiat* avec la lettre initiale de son nom. Le prodataire ajoute la date, puis la demande est enregistrée et envoyée à la chancellerie.

Les taxes pour l'expédition sont payées comme aumônes pour les pauvres (*compositio*); c'est le préfet des componendes, *præfectus componendarum*, qui les fait rentrer et distribuer aux pauvres; cependant on en retient quelque chose pour droit d'enregistrement. Comme c'est le Pape qui accorde personnellement les grâces passant par la daterie, les fonctions de la daterie cessent avec la vacance du Siége, et la décision des demandes qui interviennent, et que le dataire doit transmettre aux cardinaux, est réservée au Pape futur.

3. La chancellerie apostolique (*cancellaria apostolica*), chargée de l'expédition de toutes les affaires importantes qui ont été traitées en consistoire ou dans la daterie, qui sont expédiées d'ordinaire sous forme de bulle, souvent sous forme de bref. Elle est composée d'un président, qui est le *cardinal vice-chancelier* (1), qui est en même

(1) Jusqu'à la fin du treizième siècle le pré-

temps *sommiste*, et comme tel a un substitut. Le directeur proprement dit de la chancellerie est le *cancellariæ regens*, qui est sous-sommiste et a un coadjuteur. De plus la chancellerie se compose d'un collége de douze abréviateurs, d'un secrétaire, de huit substituts, d'un garde général du sceau, *depositario generale del piombo*, d'un employé du sceau, *piombatore*, et d'un dépositaire général des participants, *depositario generale dei vacabili*. Les requêtes qui viennent signées et datées de la daterie, et les décrets achevés qui viennent de la congrégation consistoriale, *congregazione consistoriale*, et du consistoire, sont distribués par le président de la chancellerie, *regens cancellariæ*, aux abréviateurs. On rédige la *minute* selon la forme d'une bulle ou d'un bref, et les substituts la transcrivent au net. Les bulles sont écrites en vieux caractères galliques, mais on y ajoute une copie en écriture courante (*transsumtum authenticum*). La copie est *jugée*, c'est-à-dire collationnée et contre-signée par le régent, et, dans les cas qui l'exigent, scellée du sceau de plomb par l'employé du sceau. Alors on fait le compte des taxes qui doivent être remises au garde général du sceau et au garde général des participants, c'est-à-dire de ceux qui, outre la chancellerie, ont droit à une part des frais d'expédition à divers titres, comme membres des divers colléges. On peut solliciter le Pape de réduire (*reductio*, *relaxatio*, *condonatio*) le montant de ces frais, et cette réduction passe par la voie ordinaire des grâces. La cour des comptes (*camera de' conti*) fait la répartition des sommes perçues entre ceux qui y ont droit, et l'expéditeur solde à chacun sa part contre un reçu. Le demandeur obtient la bulle ou le bref après avoir payé les taxes.

4. La chambre apostolique (*camera apostolica*), chargée de l'administration des finances du Pape, dont les revenus ecclésiastiques ne constituent aujourd'hui qu'une minime partie. Le président de cette chambre est un cardinal; il se nomme camérier, *camerarius*, ou camerlingue, *camerlengo*, a une autorité générale sur toute l'administration de la chambre, et a le pouvoir de connaître de tous les délits qui violent les droits du fisc ou de la chambre, ou qui se commettent dans l'exercice des charges de la chambre.

La chambre a un auditeur, président d'un tribunal dont nous avons vu plus haut les attributions ; de plus, un trésorier, qui est, à proprement dire, l'administrateur général des finances en tout ce qui concerne les biens de la chambre, les mines, les monnaies, les manufactures de l'État, les travaux publics, les douanes, les impôts, les monopoles, etc., etc.

Son département se divise en trois directions, et celles-ci se partagent en plusieurs administrations. Le trésorier a sous lui des sous-trésoriers; il fait le budget des revenus de l'État; c'est à lui que les agents subalternes, les receveurs, rendent compte; il donne le visa des dépenses ordinaires, il le demande au Pape pour les dépenses extraordinaires. Diverses commissions sont subordonnées au trésorier, tels qu'un conseil des finances (*consiglio di finanze*), un conseil fiscal (*consiglio fiscale*), un tribunal criminel et un tribunal d'appel pour les délits en matière d'impôt; enfin la congrégation de la révision des

sident de la chancellerie n'était pas un cardinal, parce que la dignité de chancelier ou d'archichancelier était accordée comme dignité honorifique à des prélats étrangers, au nom desquels le vice-chancelier contresignait. Boniface VIII ayant confié la chancellerie à un cardinal, celui-ci continua à se servir du titre de vice-chancelier.

comptes (*congregazione di revisione de' conti*).

Les clercs de la chambre, dont nous avons déjà parlé, qui forment le conseil du cardinal-camerlingue, tiennent leurs séances dans le palais du Pape; le gouverneur de Rome, comme vice-camerlingue, l'auditeur, le trésorier, etc., y assistent. Chaque clerc de la chambre a voix décisive; les autres votent chacun à leur tour, et tous ensemble ne forment qu'un vote au nom du cardinal-camerlingue. Les matières des délibérations sont : les fermages de l'État, les douanes, les contributions indirectes, les droits du fisc et les appels qui, du trésorier et des autres départements, arrivent à la chambre. Les revenus de la chambre proviennent de l'État ou de l'Église; tels sont les impôts directs dans les États romains, le revenu du fermage des douanes et des contributions indirectes, des monnaies, du sel; les droits sur les héritages des ecclésiastiques, les contributions des couvents, les frais de chancellerie, etc. La chambre tient un grand-livre des recettes et des dépenses, *libri maestri*, d'où l'on tire la balance annuelle pour la soumettre au Pape. La situation active et passive ainsi établie, on consigne ce résultat dans le premier des grands-livres, qui n'est à la disposition que du Pape, du trésorier général et du computiste général.

5° La pénitencerie (*pœnitentiaria Romana*), exerçant le pouvoir de lier et de délier, expédie tous les cas d'absolution, de dispenses, réservés au Pape, quand ils doivent rester secrets et dans le for intérieur. Benoît XIV a déterminé, dans sa constitution *Pastor bonus* (1), les attributions de la pénitencerie. Ferraris compte douze cas (2) : *Absolvit* (*scil. pœnitentiarius major*) *a peccatis et censuris. Dispensat super irregularitate. Convalidat titulos beneficiorum condonando seu componendo quoad fructus male perceptos. Remittit seu condonat alia male percepta et habilitat ad percipiendum. Relaxat seu commutat juramenta, vota et onera. Regulares habilitat, absolvit, et transitus eisdem concedit de una ad aliam religionem. Et eadem respectu monialium. Dispensat in matrimonialibus super impedimentis impedientibus occultis; revalidat dispensationes male obtentas, etiam legitimando prolem. Dat facultatem minoribus pœnitentiariis. Concedit indulgentiam centum dierum in tactu virgæ.*

La pénitencerie est présidée par un cardinal (le grand-pénitencier, *pœnitentiarius major*, par opposition aux *pœnitentiarii minores* des trois basiliques romaines et de celui de Lorette), et est composée d'un président et de ses coopérateurs, d'un diviseur des matières, *divisore delle materie ai signori segretarj*, de trois procurateurs ou secrétaires, trois scribes, d'un correcteur ou réviseur, d'un dataire, d'un archiviste et d'un employé du sceau, *sigillator*; un théologien et un canoniste y sont adjoints. Le cardinal grand-pénitencier doit être prêtre, maître en théologie ou docteur en droit canon. S'il meurt pendant la vacance du siége, il faut que la majorité des cardinaux élise par votes secrets un autre cardinal pro-pénitencier pour la durée de la vacance. Les requêtes adressées au pénitencier, et parmi ces requêtes celles qui demandent une absolution, toujours sous un nom supposé, sont munies par le dataire d'un *præsentatum*, puis adressées par le *diviseur* aux secrétaires; ceux-ci instruisent l'affaire. En cas de besoin on demande l'avis des consulteurs, et, si la demande peut être ac-

(1) *In Bullar. magno Rom.*, t. XVI, p. 184.
(2) *Prompta Biblioth. canonica*, s. v. *Pœnitentiaria apostolica.*

cordée, elle est contre-signée par le cardinal pénitencier ou par le président de la secrétairerie, *pœnitentiariæ regens*. Les scribes copient la décision rédigée par un secrétaire, les correcteurs la revoient, le commis au sceau la scelle, et l'archiviste l'enregistre. L'expédition en est faite au demandeur, qui n'a rien à payer. Le grand-pénitencier préside mensuellement une congrégation pour les cas les plus importants, et en cas de besoin en réfère au Pape.

LA COUR DU PAPE. La cour du Pape, dite famille pontificale, *famiglia pontificia*, comprend, soit des fonctionnaires remplissant un service réel, qui demeurent dans le palais pontifical et se nomment pour cette raison palatins, *palatini*, soit des fonctionnaires purement honoraires. La grande majorité est ecclésiastique ; tels sont :

1° Comme cardinaux palatins, *cardinales palatini*, le cardinal secrétaire d'État, le cardinal secrétaire des brefs et le cardinal prodataire;

2° Comme prélats palatins, *prælati palatini :*

a. Le maréchal de la cour, préfet des sacrés palais et majordome, *prefetto dei sacri palazzi apostolici et maggiordomo ;* il est chargé de l'entretien de la maison du Pape et a juridiction sur la famille; il a pour coopérateurs des économes, un auditeur civil et criminel, et des secrétaires;

b. Le grand-maître des cérémonies, maître de la chambre ou camérier, *maestro di camera*, qui introduit les étrangers à l'audience du Pape, et qui a des auditeurs;

c. Le secrétaire des requêtes qu'on adresse au Pape;

d. Le maître du sacré palais, *magister sancti palatii ;*

e. Le théologal du Pape, chargé de la censure des livres imprimés à Rome et des sermons qui doivent être prêchés devant le souverain Pontife : c'est toujours un P. Dominicain qui siége dans la rote, dans l'Inquisition et dans d'autres congrégations;

f. Le sacriste du palais, qui assiste le Pape quand il y a chapelle privée; c'est toujours un P. Augustin;

g. L'auditeur du T.-S. Père, *auditor Sanctissimi* (*monsignore santissimo*), un jurisconsulte qui conseille le Pape dans les affaires de droit et qui examine les élections des évêques avant qu'elles soient confirmées par le Pape, lorsque les évêques élus sont à Rome;

h. Les camériers secrets, *camerieri segreti*, tels l'aumônier secret du Pape, le secrétaire des correspondances avec les princes, le secrétaire de la correspondance chiffrée, le secrétaire introducteur des ambassades, le grand-échanson, le chef de la garde-robe, le maître d'hôtel, le directeur général des postes, le grand-écuyer, le médecin du Pape, le maréchal des logis (*furiere maggiore*); puis un grand nombre de prélats domestiques, *prelati domestici*, et d'évêques assistants au trône, *vescovi assistenti al soglio*, qui appartiennent à la maison du Pape et n'ont que des emplois honoraires. Enfin il y a pour toute la famille pontificale, *famiglia pontificia*, un confesseur et un prédicateur.

Comme aides du service ecclésiastique, *addetti al servizio ecclesiastico*, on remarque le caudataire, *caudatario*, le crucifer, *crucifero*, et quatre autres chapelains intimes, vingt-quatre chapelains intimes honoraires et autant de chapelains ordinaires.

Enfin la cour pontificale compte encore beaucoup de camériers secrets surnuméraires, *camerieri segreti supranumerarj*, trois classes de camériers honoraires de rangs et costumes différents, la garde noble, trois officiers des Suisses et la domesticité proprement dite.

On peut consulter sur la Curie romaine la relation du chevalier Girolamo Lunadoro, de Sienne, imprimée pour la première fois à Padoue en 1641, corrigée et augmentée, il y a un siècle, par le P. Antonio Zaccaria, dans une édition publiée à Rome en 1765, et dont la dernière, que nous indiquons ici, n'est qu'une réimpression : *Relazione della Corte di Roma, già pubblicata dal Cav. Lunadoro, quindi ritoccata, accresciuta ed illustrata da Fr. Antonio Zaccaria. Ora nuovamente corretta,* Roma, 1830, 2 vol. in-8°. — Jac. Cohellius J.-U.-C. Urbevetanus, Notitia cardinalatus, *in qua nedum de S. R. E. cardinalium origine, dignitate, præeminentia et privilegiis, — sed de præcipuis Romanæ Aulæ officialibus uberrime pertractatur*, Romæ, 1653. — E. et R. D. Joh.-Bapt. de Luca, S. R. E. cardinal, etc., Relatio Curiæ Romanæ, *in qua omnium congregationum, tribunalium aliarumque jurisdictionum Urbis status ac praxis dilucide describitur*, Colon., 1683. — *Petri-Anton. Danielli Institutiones canonicæ civiles et criminales, cum recentiori praxi Romanæ Curiæ*, 4 vol., Romæ, 1757-1759. — *Octaviani Vestrii J. C. Forocorneliensis in Romæ Aulæ actionem* ΕΙΣΑΓΩΓΗ, *id est introductio*, — dont il a paru une réimpression sous le titre de *Practice Vestrii*, Colon., 1597. — *Notitia congregationum et tribunalium Curiæ Romanæ, auct. Hunoldo Plettenbergio*, S. J., Hildesiæ, 1693, in-8°. — Enfin la dissertation du professeur en droit de Göttingue, le D[r] O. Meyer : *La Curie romaine moderne, ses fonctionnaires, sa procédure,* dans la *Gazette de Droit et de Politique eccl.* de Jacobson et Richter, Leipzig, 1847, cah. I. p. 54—105 ; cah. II, p. 195—250. — On peut aussi se servir utilement de l'*Annuaire romain*, qui paraît annuellement sous le titre de *Notizie per l'anno*, etc., qu'on appelle vulgairement, d'après l'imprimerie où il paraît, *Cracas*, et qui donne un résumé de tout le personnel des fonctionnaires. — Si l'on veut suivre le développement de la Curie depuis 1815, les principales sources à consulter sont : les lois organiques publiées depuis cette époque ; le *Moto proprio della Santità di nostro Signore Papa Pie VII, in dato de'* 6 *Luglio* 1816, *sulla organizzazione dell' amministrazione pubblica, esibito negli atti del Nardi, segretario di Camera, nel di* 14 *del mese ed anno suddetto*, Roma, in-4° ; le *Motu proprio* du 22 novembre 1817 sur le Nouveau Code de Procédure civile : *Moto proprio della Santità di N. S. Papa Leone XII, in data dei* 5 *ottobre* 1824, *sulla riforma dell' amministrazione pubblica, della procedura civile el delle tasse dei Giudizi, esibito negli atti del Farinetti, segretario di' Camera, il giorno* 30 *del mese ed anno suddetto,* Roma, in-4°. — Cf. le *Regolamento organico e di procedura criminale*, du 5 novembre 1831, de Grégoire XVI, et le *Regolamento legislativo e giudiziario per gli affari civili* du 10 novembre 1834.

Buss.

CURIES, divisions du peuple, introduites par Romulus, qui avaient chacune un bâtiment spécial pour leurs réunions, bâtiment qu'on nommait également curie, *curia.* De là ce nom passa plus tard aux assemblées délibérantes publiques et secrètes et aux bâtiments destinés aux affaires judiciaires. Les affaires dépendant de ces curies se nommaient *curiales*, et on appela et on appelle jusqu'aujourd'hui en Allemagne *style curial* (style du palais) les formes régulières et la terminologie propre dont on se sert pour la rédaction des documents publics des tribunaux. Le langage ecclésiastique entend, par métonymie, sous le mot *curie*, l'ensemble des divers colléges ecclésiastiques qui ont

été institués soit par le Pape, soit par un archevêque ou un évêque, pour expédier régulièrement les affaires judiciaires et administratives qui sont de leur compétence. C'est dans ce sens qu'on a appelé habituellement *curie romaine* (1) l'ensemble des fonctions du gouvernement et de l'administration du Pape; de même on a, par analogie, désigné par le nom de curie épiscopale, archiépiscopale, l'Ordinaire épiscopal, c'est-à-dire le vicariat général et le consistoire (2). On a aussi appelé et l'on appelle encore de cette manière le local destiné aux délibérations, à la rédaction et à la conservation des actes des autorités ecclésiastiques, et qui comprend la salle des séances, la chancellerie, les archives, l'enregistrement, etc.

Autrefois le vicaire général de l'évêque, l'official et le président du chapitre avaient chacun un local destiné à l'exercice de leur fonction, dans leur propre demeure, qui, en général, était assez vaste pour fournir l'espace nécessaire à ces services publics. Les chanoines se réunissaient en séances, suivant la diversité des matières à traiter, tantôt chez le vicaire général, *curia officialis*, tantôt chez le prévôt, *curia præpositi*, tantôt chez le doyen, *curia decani*, et dans chacun de ces locaux se trouvaient les archives où l'on déposait les documents des affaires de différente nature réglées dans chacune de ces curies. Lorsque, pour arriver à une plus grande unité et conformité dans la marche des affaires, on transféra toutes ces curies dans un bâtiment commun, *curia episcopi*, les habitations de ces divers dignitaires ecclésiastiques continuèrent à s'appeler curies. Enfin on donna, même en Allemagne, ce nom aux demeures des doyens et curés ruraux, les attributions de plus en plus étendues de ces fonctionnaires ecclésiastiques rendant nécessaire une habitation qui répondît non-seulement aux besoins particuliers et domiciliaires de ces personnages, mais encore aux affaires, aux services et au dépôt des actes résultant de leurs fonctions.

(1) *Voy.* Curie romaine.
(2) *Voy.* Consistoire.

Cf. l'art. Canoniales (maisons).

Permaneder.

CUSARI. *Voy.* Cosri.

CUSCH ou **CHUS** (כּוּשׁ; LXX, Χοῦς), nom ethnographique et géographique de la Bible.

I. Au point de vue ethnographique, ce nom désigne le fils de Cham, qui paraît dans la généalogie de la Genèse (1), chap. 10, verset 6. Le verset 7 énumère les fils de Chus, petits-fils de Cham, savoir : *Saba*, *Sabatha*, *Sabatacha*, *Hevila*, *Regma;* Regma est le père de *Saba* et de *Dadan*. Enfin *Nemrod*, fondateur de Babylone, est encore cité comme fils de Chus (2). Primitivement les descendants de Chus peuplèrent et habitèrent l'Arabie méridionale (l'Yémen), située au bord occidental du golfe Persique, comme on peut le voir dans la Genèse (3). Cependant, avec le cours du temps, lorsque les tribus arabes venant du nord, attirées par la fertilité du pays, firent invasion parmi les Cuschites, ceux-ci, laissant derrière eux quelques tribus, émigrèrent et pénétrèrent probablement au delà du golfe occidental, dans le nord-est de l'Afrique. Le premier point est confirmé, outre la direction générale que prirent les Chamites vers le sud-ouest, par cette circonstance que les auteurs syriaques (4) nomment encore au cinquième siècle les Arabes Cuschites, et que Niebuhr (5) trouva également des Cuschites dans

(1) *Genèse*, 10, 6, 7.
(2) *Ibid.*, 8-10.
(3) *Ibid.*, 10, 7, 8, 10.
(4) Assemani, *Bibl. or.*, I, 360; III, II, 568.
(5) *Descript*, 289.

l'Yémen. Le dernier point est confirmé par la parenté remarquable qui existe entre la langue et l'écriture des Éthiopiens et celles des Arabes de l'Hedjaz (1). Bochart va évidemment trop loin (2) en suivant Pseudo-Jonathan et tous ceux qui partagent son opinion (3), lorqu'il restreint les Cuschites de l'Ancien Testament aux Arabes, tout comme Gésénius (4), suivant Schulthess (5), lorsqu'il ne veut appliquer qu'aux Éthiopiens d'Afrique ce que l'Ancien Testament dit des Cuschites, puisque les Paralipomènes (6) mentionnent ceux-ci d'une façon qui permet à peine de penser à ceux-là; que, d'après le témoignage d'Hérodote (7), des Cuschites servaient dans l'armée de Xercès à côté des Arabes, et que Pline (8) rapporte que les habitants du pays qui longe le Nil étaient, jusqu'à Méroé, non des Éthiopiens, mais des Arabes.

II. Au point de vue géographique, on ne peut méconnaître que, dans les nombreux passages de la Bible où paraît le nom de Cusch ou Chus, les données ne sont pas toujours identiques quant à la situation et à l'étendue du lieu indiqué. Le passage le plus difficile est celui où Moïse (Genèse, 2, 13) cite le pays de Cusch comme antédiluvien, entouré du fleuve Gihon. On ne peut entendre ici le Cusch que les géographes postérieurs donnent pour l'Éthiopie africaine, d'après la manière dont l'auteur de la Genèse décrit géographiquement la situation du Paradis et des quatre fleuves qui en découlent. Il est impossible qu'il veuille que par le Gihon on entende le Nil, qui coule précisément à l'encontre des trois autres fleuves. Comme il faut chercher ce fleuve à la même hauteur que les autres, ou bien le nom de Cusch, très-général comme nom de pays, doit être pris pour le nom d'une région de l'Orient fort éloignée, arrosée par l'Oxus, qui s'appelle *Dschichun;* ou bien il faut le prendre pour une région citée par les anciens auteurs (1), de même consonnance, *Khousti*, située entre la mer Caspienne et le golfe Persique. Ceux qui, avec D. Calmet (2), prennent l'Araxes pour le Gihon, inclinent en général pour la Scythie.

Dans tous les autres passages de l'Écriture où Cusch est cité comme nom de pays, à l'exception des passages (3) où quelques auteurs se servent de cette expression indéterminée pour indiquer simplement une région fort éloignée vers le sud et le sud-ouest, il faut entendre la contrée du nord-est de l'Afrique, située au sud de l'Égypte, à partir de Syène (4), fréquemment citée en même temps que l'Égypte et la Libye, à propos de leurs relations politiques (5), et connue comme une terre riche en productions naturelles (6), comprenant l'Éthiopie, la Nubie et le Kordofan (7). Cependant il faut remarquer que tantôt Cusch embrasse toutes ces régions, comme dans Isaïe (8), dans le deuxième livre des Rois (9), dans les

(1) Ludolph, *Comment. ad hist. Æthiop.*, 57. Gesen. ad Is., II, 252, dans l'*Encycl. de Halle*, II, 110. Eichhorn, *Verosim. de Cuschæis*, 1774.

(2) Phaleg., IV, 2.

(3) Walton, *Prolegg.* XV, 1. *Vitringa ad Is.*, 11, 11.

(4) *Thes.*, 673.

(5) *Parad.*, 10.

(6) II *Par.*, 14, 16 et 21, 16.

(7) 7, 69.

(8) 6, 30.

(1) Moyse de Chorène, *Hist. Armen.*, 363. Curtius, VII, 5, 1.

(2) *Comm. in Gen.*, II, 18.

(3) *Esther*, 1, 1, 8, 9. *Soph.*, 3, 10.

(4) *Ézéch.*, 29, 10.

(5) *Nah.*, 3, 9. *Ézéch.*, 30, 4, 5, 9. *Isaïe*, 18, 1; 20, 3-5; 37, 9. *Ps.* 67, 31. II *Paral.*, 12, 3.

(6) *Isaïe*, 43, 3; 45, 14.

(7) *Job*, 18, 19. *Soph.*, 2, 12. *Amos*, 9, 7.

(8) 37, 9.

(9) II *Rois*, 19, 9.

Psaumes (1), et que tantôt Cusch est nommé à côté de Seba (Méroé), qui d'ordinaire est renfermé dans Cusch, et qui dès lors ne représente plus que l'Éthiopie (2). Les relations historiques des Cuschites avec l'Égypte prouvent également cette situation, tantôt les Cuschites dépendant des Égyptiens, comme on le voit dans Hérodote (3), dans Diodore (4); tantôt l'Égypte étant soumise aux Cuschites, comme on le lit dans Eusèbe (5), dans les Rois (6), dans Isaïe (7), dans Josèphe (8), les rois d'Égypte Sabaco, Sevechus (So) et Tarakos (Tirhaka) apparaissant comme des rois cuschites, le nom de Cusch se conservant plus tard encore pour désigner l'Éthiopie (9), et la plupart des anciens traducteurs rendant כּוּשׁ (Cusch) par Éthiopie.

La fertile île de Méroé, formée par les bras du Nil, et qui est désignée (10) par le Seba, סְבָא, fils de Cusch, de la Bible (11), comme une terre riche et féconde, est la plus florissante partie de cette région cuschite et paraît avoir été le centre de l'antique Éthiopie. Au temps du Christ, Méroé formait un royaume indépendant dont la reine portait le nom de *Candace* (12).

Ces anciens Cuschites africains étaient noirs (13), d'une haute stature (14), belliqueux, et Jérémie en parle déjà comme servant en qualité d'eunuques dans le harem des rois (1).

SCHEINER.

CUSE. *Voy.* NICOLAS DE CUSE.

CUSTODE (*custos*), nom que portait le chanoine qui, approuvé par l'évêque, administrait spirituellement, au nom du chapitre, la cure d'une cathédrale ou d'une collégiale (2). Mais très-souvent aussi on appelait custode le sacristain ou le trésorier, parce que, anciennement, les deux fonctions se confondaient. Comme tel il avait à conserver les ornements, les vases sacrés, les meubles et ustensiles de l'église, à veiller en général sur l'état des bâtiments et à faire tous les préparatifs nécessaires pour le service divin (3).

Généralement le custode avait, avec l'autorisation de l'évêque et du chapitre, un substitut dans la personne d'un vicaire du chœur approuvé, qui portait le nom de sous-custode ou de curé du chœur, et qui, subordonné au custode, partageait avec lui les soins du ministère pastoral, présidait surtout à la bonne tenue du chœur et de l'office, surveillait les bâtiments des maisons canoniales, tandis que le grand-custode, *summus custos*, devait principalement diriger les solennités du culte et la pompe des cérémonies, visiter les bâtiments, avoir la régie des besoins de l'église. Parfois il y avait en outre un autre curé qui n'appartenait pas au chapitre, institué comme *parochus actualis*, de la paroisse de la cathédrale, avec plusieurs prêtres auxiliaires; cette église paroissiale avait sa dotation distincte des biens du chapitre, et un chanoine institué comme *summus custos* en avait la haute surveillance.

(1) *Ps.* 67, 31.
(2) *Isaïe*, 43, 3; 45, 14.
(3) II, 110.
(4) I, 55. Cf. II *Paral.*, 12, 2.
(5) *Chron.*, 218.
(6) IV *Rois*, 19, 9.
(7) 37, 9; 18, 1.
(8) *Ant.*, X, 1, 4.
(9) Jos. Fl., *Ant.*, I, 6, 2. Αἰθίοπες..... Χουσαῖοι καλοῦνται. Hieron. in *Gen.*, 10. Peyron., *Lexic. ling. Copt.*
(10) Jos. Flav., *Ant.*, II, 13, 2.
(11) *Genèse*, 10, 7. *Ps.* 31, 10. *Isaïe*, 43, 3.
(12) *Act. des Apôtr.*, 8, 27.
(13) *Jérém.*, 13, 22. Strab., XV, 695.
(14) *Isaïe*, 45, 14. Hérod., III, 20.

(1) *Jérém.*, 38, 7.
(2) Gregel, *de Vita canonicorum communi* (Wirceburg., 1795), § XXXII, n. 2, p. 34.
(3) C. 1, 2, X, *de Off. custod.* (I, 27).

Dans les cathédrales et les collégiales auxquelles, par suite de la sécularisation, on enleva leurs biens, tout en leur laissant la constitution paroissiale habituelle, la fonction de custode a passé en partie au curé, en partie à l'administration paroissiale, et le titre de custode, vulgairement sacristain, à la personne d'un laïque. Cependant l'ancienne institution des custodes a été maintenue ou rétablie dans les cathédrales conservées ou récemment restaurées en Allemagne. En Autriche, le custode de la cathédrale est un chanoine, et un dignitaire, du moins dans les métropoles. En Prusse, en Bavière, dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin, en vertu des bulles de circonscription, l'administration spirituelle de la cure de la cathédrale est entre les mains du chapitre, qui est institué comme *parochus habitualis*; mais il doit toujours y avoir un chanoine élu par le chapitre et approuvé par l'évêque comme curé actuel de la métropole ou de la cathédrale; il est secondé dans son ministère par des vicaires du chœur (1). Dans le diocèse de Limbourg, le premier chanoine est toujours curé actuel, et le premier prébendier lui sert de chapelain ou de vicaire dans son ministère (2).

Dans les *Ordo* ou annuaires des différents diocèses, le chanoine qui est chargé de l'administration spirituelle de la cure métropolitaine ou de la cathédrale est toujours désigné en Allemagne sous le titre de *summus custos*. En France il porte le titre d'*archiprêtre* de la métropole ou de la cathédrale.

PERMANEDER.

(1) Bulle de circonscr. pour la Prusse, *De salute animarum*, dans Weiss, *Corp. Jur. eccles. cath. hod.*, page 81. Bulle de circonscr. pour la Bavière, *Dei ac Domini*, dans Weiss, *ibid.*, 134.

(2) Bulle de circonscr. pour la province eccl. du Haut-Rhin, *Provida solersque*, dans Weiss, p. 297.

CUTHA (כּוּתָה; LXX, Χουθά), province d'Asie d'où Salmanasar envoya des colons pour remplacer les Israélites emmenés en captivité, surtout dans le territoire des tribus d'Éphraïm et de Manassé, au bord occidental du Jourdain (1). Ces colons, unis à d'autres tribus transplantées dans ces régions et à beaucoup d'Israélites demeurés dans le pays, devinrent plus tard les *Samaritains*, que les rabbins nomment aussi *Cuthéens* (כּוּתִים), comme ils appellent Cuthéens les mots étrangers et samaritains.

Il règne une grande obscurité sur la situation géographique de la province de Cutha. Sanctius dit fort justement (2), à propos du vers. 24, chap. 17 du livre II des Rois : *Quænam sint civitates istæ obscurum est, neque admodum refert illud hic explorari diligentius. Satis sit nosse ex illis esse regionibus quæ Assyrio aut antea dudum, aut nunc recens subactæ, parebant imperio.* Ces colonies étaient certainement des provinces du sud-est de l'Assyrie, et les noms d'Ava et de Sepharvaïm reportent surtout vers le sud de la Mésopotamie. Josèphe (3) place Cutha en Perse; Zonare (4), la chronique d'Alexandrie et Cellarius s'accordent avec lui, parce qu'il se trouve en Perse un fleuve de ce nom. Michaëlis, qui d'abord avait cherché (5) Cutha en Phénicie et à Sidon, parce que les Samaritains veulent passer pour Sidoniens dans une lettre à Alexandre le Grand (6), parce que Pseudo-Jonathan met מִן כּוּתְנִיִּים pour מִצִּידוֹן au verset 19, chap. 10 de la Genèse, que le Targum de I Paral., 1, 13, lit : « Canaan engendra Cuthanium, qui fonda Sidon, » et qu'aujourd'hui encore il doit y avoir une ville de Cuthin près de

(1) IV *Rois*, 17, 24, 30.

(2) *Comm. in libr. Reg.*

(3) *Antiq.*, IX, 14, 3 ; X, 9, 7.

(4) I, 77.

(5) *Spicil.*, I, 104.

(6) Jos. Flav., *Antiq.*, XI, 8, 6; VII, 5, 5.

Sidon, — abandonna plus tard cette opinion (1) et se prononça pour Cutha, dans l'Irak babylonien, dans la contrée de Nahar Malka (2), vers laquelle Rosenmüller (3) et Gésénius (4) tournent aussi leur regard. D'autres, comme Étienne Morin (5) et Le Clerc, tiennent les Cuthéens pour les Kosséens d'Élymaïde (6).

SCHEINER.

CUTHBERT (SAINT), évêque d'Angleterre au septième siècle. Né dans le voisinage du couvent de Mailros, aux bords de la Tweed, il entra vers 651 dans ce couvent, et, sous la direction de l'abbé Cata et du prieur Boisil, se voua à l'étude, à la prière et aux travaux manuels. Après avoir rempli pendant quelque temps l'office de frère hospitalier dans le couvent de Rippon, il fut, à la mort de Boisil, élu prieur de Mailros (664). Il chercha, en s'acquittant de sa charge, à diriger ses moines dans les voies de la perfection, en même temps qu'il se consacra avec une ardeur toute spéciale à l'enseignement des habitants de la contrée, qu'il allait chercher dans les coins les plus reculés, sur les monts les plus escarpés. Il déploya la même activité pieuse et éclairée en qualité de prieur de Lindisfarne, sans s'oublier lui-même; car il passait souvent des nuits entières en prière, tellement uni à Dieu dans toutes ses actions qu'on le voyait inondé de larmes à l'autel quand il offrait le saint Sacrifice, au confessionnal quand il absolvait les âmes rachetées par le sang de Jésus-Christ. En 676 il obtint de l'abbé de Lindisfarne l'autorisation de se retirer dans l'île voisine de Farne pour y mener la vie d'un solitaire. Il se bâtit une cellule et un oratoire et il les entoura d'un mur élevé, pour n'apercevoir que le ciel au-dessus de sa tente d'un jour. L'eau et des légumes plantés de ses mains formaient sa nourriture. De la fenêtre de sa cellule, qu'il finit par ne plus pouvoir quitter, il instruisait, consolait et bénissait les nombreux visiteurs qui abordaient incessamment dans son île.

En 684 le synode de Twifort, présidé par Théodore, archevêque de Cantorbéry, le nomma évêque de Hexham; on eut beaucoup de peine à lui faire accepter ce siége, que bientôt après il échangea contre celui de Lindisfarne. Il imita, dans son évêché, l'exemple d'Aidan, apôtre du Northumbrie et évêque de Lindisfarne, en vivant en communauté avec ses moines, visita souvent son diocèse, prêchant dans les moindres hameaux, confirmant les fidèles, protégeant les pauvres et les faibles contre les grands et les puissants, soutenant les nécessiteux, ranimant partout dans les couvents la foi et la discipline. Il défendit aux femmes l'entrée du couvent et de la cathédrale de Lindisfarne. Il mourut dans l'île de Farne, en 687. Quatre cents ans après sa mort on trouva son corps intact.

Cf. Beda, *Vita S. Cuthberti;* Bolland. ad 20 Mart.; Schrödl, *Premier Siècle de l'Église d'Angl.;* Lingard, *Antiq. de l'Égl. angl.*, 161 à 164.

SCHRÖDL.

CYCLE (*Nombre d'or. — Lettres dominicales. — Épactes*). On nomme cycle, dans la chronologie, un certain nombre d'années dont le calcul recommence après une révolution déterminée.

La *période* ne diffère du cycle que parce qu'elle embrasse un plus grand nombre d'années.

Les cycles servent soit à des actes politiques, comme autrefois le cycle d'indiction (1), soit à des usages ecclé-

(1) *Suppl.*, 1255.
(2) Hyde, *de Rel. vet. Pers.*, 39.
(3) I, 2, p. 29.
(4) *Thes.*, *L. H.*
(5) In *Ugolini Thes.*, VII.
(6) Conf. Mannert, vol. II, 493.

(1) *Voy.* ÉRE.

siastiques, comme le cycle lunaire, le cycle de Pâques, le cycle solaire.

Le cycle lunaire, *cyclus lunæ, decemnovennalis*, ἐννεαδεκαετηρίς, embrasse un nombre de 19 années, après la révolution desquelles les nouvelles lunes et les pleines lunes retombent assez exactement aux mêmes jours du mois. L'astronome grec Méton fut l'inventeur de ce cycle; Anatole, évêque de Laodicée, en Syrie, vers la fin du troisième siècle, s'en servit le premier pour déterminer le jour de Pâques (1). Le concile de Nicée ayant, quelque temps après, mis un terme à la discussion sur la fête pascale (2), et ayant désigné, pour avoir une règle uniforme, la pleine lune après l'équinoxe du printemps, 21 mars, comme la limite pascale, *terminus pascalis* (3), de sorte que la fête de Pâques devait toujours se célébrer le dimanche suivant immédiatement cette pleine lune, l'ordonnance du concile fut l'occasion d'une élaboration plus exacte de ce cycle. Déjà les métropolitains avaient entrepris, avant la tenue du concile de Nicée, d'indiquer à leurs suffragants le temps de Pâques (4). Après le concile, ce fut aux évêques d'Alexandrie, l'antique siége des sciences mathématiques, qu'échut la mission de calculer chaque année la Pâque, et d'en donner avis aux autres métropolitains. Ils ne le firent pas toujours, de manière que les conciles provinciaux et métropolitains furent obligés de s'occuper directement de cette affaire (5). Au commencement on se servit à Alexandrie de calculs astronomiques. Plus tard, pour faciliter la besogne, les évêques d'Alexandrie reprirent le cycle lunaire, et au moyen de ce cycle calculèrent les Pâques pour un plus grand nombre d'années, comprenant sous le nom de *cycle pascal* plusieurs cycles de 19 années. Ainsi Théophile, patriarche d'Alexandrie, rédigea, à partir de 380, un cycle pascal de 418 années, qui embrassait 22 cycles lunaires.

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, 32.
(2) *Voy.* PASCALE (controverse).
(3) Eusèbe, *Vita Const.*, l. III, c. 18. Théodoret, *Hist. eccl.*, l. I, c. 9. Épiph., *Hær.*, 70, c. 9.
(4) *Concil. Arelat.*, can. 1.
(5) Ambros., *Ep.* 83, *ad Episcopum Æmil.* *Carthag.*, III, c. 1 et 41. *Conc. Brac.*, II, c. 9. *Conc. Tolet.*, IV, c. 5.

Mais ce cycle ne prit pas faveur en Occident. D'une part il était long et obscur; d'autre part il déplaçait l'équinoxe, à ce point qu'en 444 la Pâque, qui, d'après le calcul romain, tombait au 26 mars, d'après le calcul alexandrin n'arrivait que le 23 avril. Cela décida le Pape Léon le Grand à s'adresser par écrit au patriarche Cyrille, qui, dans sa réponse (1), justifia le cycle pascal de son prédécesseur Théophile, mais l'abrégea, pour en rendre l'usage plus facile, et le fixa à 95 ans. Le cycle pascal de Cyrille embrassait donc 5 cycles lunaires et allait de l'année 437 à l'année 531. Lorsque ce cycle approcha de son terme, *Denys le Petit* (2) proposa, en 525, un nouveau cycle pascal qui comprenait 304 années juliennes, et par conséquent 16 cycles lunaires. Le cycle de Denys était plus analogue à celui d'Alexandrie et d'un usage plus facile pour les Latins; mais il avait des défauts notables, qui toutefois doivent être mis à la charge de l'année julienne (3). En effet, cette année étant trop longue, puisqu'elle comptait 365 jours et 6 heures au lieu de 365 jours 5 heures 49 minutes, il fallait qu'au bout de 304 ans les nouvelles lunes et les pleines lunes arrivassent un jour plus tard qu'elles n'étaient marquées dans le cycle dionysien, et, d'un autre côté, par la même raison, il fallait que l'équinoxe du printemps fût de plus en plus

(1) *Fragm. ep. S. Cyr. ad Leon.*, p. 601, etc., t. I, *Opp. S. Leon.*, ed. Ball.
(2) *Voy.* DENYS LE PETIT.
(3) *Voy.* CALENDRIER.

déplacé, puisqu'il y avait 44 minutes de trop dans chaque année bissextile.

Ce fut le *calendrier grégorien* (1) qui pour la première fois remédia à tous ces défauts.

Le nombre d'or, *numerus aureus*, qui indique le rang qu'une année donnée occupe dans le cycle lunaire, est en rapport intime avec ce cycle. Il porte ce nom parce qu'on l'ajoutait en lettres d'or dans les calendriers romain et alexandrin à tous les jours du mois auxquels correspondaient les nouvelles lunes. Comme, d'après l'ère dionysienne (2), le Christ est né à la fin de la première année du cycle lunaire, on trouve le nombre d'or en ajoutant 1 au chiffre de l'année de l'ère chrétienne dont il est question et en divisant par 19. Le reste donne le nombre d'or.

Le *cycle solaire* ou le cycle des lettres dominicales renferme une série de 28 ans, après laquelle les dimanches, et par conséquent les autres jours de la semaine, retombent à la même date du mois. On se sert, pour indiquer les sept jours de la semaine, des sept premières lettres de l'alphabet, en commençant toujours le 1er janvier par A, de sorte que la lettre qui tombe sur le premier dimanche est la lettre dominicale, *litera dominicalis*, et appartient à tous les dimanches de l'année. Cet usage fut emprunté aux Romains, qui calculaient d'après des octoades et se servaient des huit premières lettres de l'alphabet pour désigner les huit jours de la semaine ; ils nommaient *literas nundinales* celles qui désignaient des jours d'assemblées ou de féries. L'année, calculée à 365 jours, ayant 52 semaines et 1 jour, chaque année nouvelle commence un jour de la semaine antérieur au 1er janvier précédent, et de cette manière les lettres dominicales changent; elles changent dans un ordre rétrograde, G, F, E...., et après sept années il faut toujours que les mêmes lettres dominicales reviennent. Mais comme dans chaque quatrième année on intercale un jour, savoir le 25 février, qui a la même lettre que le 24 février, les années bissextiles ont deux lettres dominicales, dont la première vaut jusqu'au 24 février inclusivement ; la seconde, du 25 février jusqu'à la fin de l'année. Cette interruption arrivant sept fois en vingt-huit ans, les mêmes lettres dominicales ne peuvent revenir qu'après vingt-huit ans. En outre, le calendrier grégorien négligeant complétement trois jours intercalaires, dans l'espace de quatre siècles, savoir dans les années séculaires 1700, 1800, 1900, un nouveau trouble se produit dans l'ordre des lettres dominicales.

Pour trouver la lettre dominicale de chaque année on calcule d'abord quel rang une année donnée occupe dans le cycle solaire. D'après l'ère dionysienne, le Christ est né dans la neuvième année du cycle solaire; on ajoute par conséquent 9 au nombre donné, on divise la somme par 28, et le reste indique quel rang l'année donnée occupe dans le cycle solaire.

Voici une table qui renferme l'ordre des vingt-huit années d'un cycle solaire. Cette table vaut pour le calendrier julien :

1 g f	8 e	15 c	22 a
2 e	9 d c	16 b	23 g
3 d	10 b	17 a g	24 f
4 c	11 a	18 f	25 e d
5 b a	12 g	19 e	26 c
6 g	13 f e	20 d	27 b
7 f	14 d	21 c b	28 a

A côté du nombre du cycle solaire se trouve la lettre dominicale correspondante.

Pour le calendrier grégorien on peut se servir de la table suivante, qui, d'après les motifs énoncés plus haut, ne compte que pour le siècle courant:

(1) *Voy.* Calendrier.
(2) *Voy.* Ère.

1 e d	8 c	15 a	22 f
2 c	9 b a	16 g	23 e
3 b	10 g	17 f e	24 d
4 a	11 f	18 d	25 c b
5 g f	12 e	19 c	26 a
6 e	13 d c	20 b	27 g
7 d	14 b	21 a g	28 f

Si donc l'on veut trouver la lettre dominicale de l'année 1859, on a 20 comme reste de $\frac{1859+9}{28}$, c'est-à-dire que l'année 1859 est la vingtième dans le cycle solaire, et en face du 20, dans la tabelle, se trouve la lettre *b*, qui est la lettre dominicale. Quand on connaît la lettre dominicale, il est facile de déterminer à quelle date du mois tomberont les dimanches, car chaque premier du mois a toujours la même lettre que celle qui est marquée pour les douze mois de l'année par les majuscules des vers suivants :

Astra Dabit Dominus Gratisque Beabit Egenos;
Gratia Christicolæ Feret Aurea Dona Fideli.

Le 1er janvier a la lettre A, le 1er février D, le 1er mars D, le 1er avril G, et ainsi de suite. Si la lettre dominicale est *b*, le 1er janvier est un samedi ; le 2, le 9, le 16, le 23, le 30, sont des dimanches.

Enfin, pour pouvoir déterminer à quel jour du mois et de la semaine de l'année civile tombent les nouvelles et les pleines lunes, on se sert des *épactes* (ἐπακταὶ ἡμέραι, *dies adjecti*, *adscititii*), jours surajoutés, intercalés, pour égaler entre elles les années lunaires et les années solaires. Il y a des épactes *annuelles* et des épactes *mensuelles*.

Les épactes annuelles sont les jours complémentaires dont, dans chaque année du cycle lunaire, la dernière nouvelle lune de l'année écoulée précède le commencement de l'année solaire civile, ou les nombres qui indiquent l'âge de la lune au jour de l'an. La différence entre l'année solaire civile et l'année lunaire, composée de douze révolutions lunaires ou de douze mois synodiques, est indiquée par le chiffre rond de 11 jours(1). Si, comme c'est le cas dans le calendrier julien, la nouvelle lune tombe, la première année du cycle lunaire, au 20 décembre de l'année précédente, la lune a 11 jours au 1er janvier, et la première année du cycle lunaire, avec le nombre d'or 1, a l'épacte XI; la seconde année, ou le nombre d'or 2, a l'épacte XXII, parce que dans la seconde année du cycle la nouvelle lune précède le premier de l'an de 11 jours, par conséquent de $11 + 11 = 22$ jours ; dans la troisième année, ou avec le nombre d'or 3, de $11 + 11 + 11 = 33$, mais, à proprement dire, de 3 jours seulement, parce qu'au 30 de ces trente-trois jours il y a eu une nouvelle lune, et par conséquent le nombre d'or 3 a l'épacte III. Le nombre d'or 4, ou la quatrième année du cycle lunaire, a l'épacte $3 + 11 =$ XIV. Ainsi on trouve l'épacte de chaque année en ajoutant le nombre 11 à l'épacte de l'année précédente, et, toutes les fois qu'on dépasse le chiffre 30, on soustrait 30 ; le reste donne l'épacte. Ou bien l'on trouve l'épacte d'une année en multipliant le nombre d'or de cette année par 11, et, toutes les fois que le produit dépasse 30, en divisant par 30, le reste indiquant l'épacte. D'après le calendrier grégorien la nouvelle lune correspond, dans la première année du cycle lunaire, au commencement de l'année solaire; l'épacte de la première année est donc 0, en place duquel on met aussi une étoile*. — La seconde année, ou le nombre d'or 2, a pour épacte XI ; la troisième XXII, etc.

(1) Voici comment l'*Art de vérifier les dates* s'y prend pour dire ce que sont les *Épactes :*

« L'année solaire commune contient 365 jours, et l'année lunaire commune 354. Il y a donc dans la première 11 jours de plus que dans la seconde. Ainsi, pour égaler l'année lunaire à l'année solaire, il faut ajouter 11 jours à la première, et ces 11 jours sont ce qu'on appelle *Epactes.* »

D'après cela, on a, pour le calendrier grégorien, la table des épactes suivantes :

NOMBRES D'OR.	ÉPACTES.	NOMBRES D'OR.	ÉPACTES.	NOMBRES D'OR.	ÉPACTES.
1	*	7	VI	13	XII
2	XI	8	XVII	14	XXIII
3	XXII	9	XXVIII	15	IV
4	III	10	IX	16	XV
5	XIV	11	XX	17	XXVI
6	XXV	12	I	18	VII
				19	XVIII

Abstraction faite de cette tabelle, on trouve l'épacte grégorienne quand on diminue le nombre d'or de 1, qu'on multiplie par 11, et divise ensuite par 30; le reste donne l'épacte. Ainsi l'année 1859 $\frac{(1859+1)}{19}$ a le nombre d'or 17. Celui-ci correspond dans la tabelle ci-dessus à l'épacte XXVI, qui se trouve aussi par ce calcul : $\frac{(17-1)\times 11}{30} = 26$.

On entend par *épactes mensuelles* le nombre dont chaque mois civil dépasse le mois synodique correspondant en calculant celui-ci à 29 jours 11 heures 44 minutes, ou près de 29 jours $\frac{1}{2}$. Moyennant l'épacte mensuelle, on peut déterminer à quel jour du mois de l'année solaire civile tombent les nouvelles lunes et les pleines lunes. Cette épacte monte par exemple en janvier, qui a 31 jours, à 1 jour 16 minutes, et croît de mois en mois, de sorte que dans le dernier mois elle est de 11 jours. Cependant, pour abréger, comme d'ailleurs il ne s'agit que de déterminer approximativement les jours de nouvelle et de pleine lune, on donne alternativement au mois synodique 30 et 29 jours, et l'on détermine ainsi la nouvelle lune de janvier en soustrayant l'épacte de 31; la différence, par exemple pour 1859 (31 — 26 = 5), donne la date de la nouvelle lune. Trente jours après la nouvelle lune de janvier arrive celle de février; 29 jours après celle de février arrive celle de mars; 30 jours après celle de mars, celle d'avril, et ainsi de suite. Pour démontrer comment tous les termes nommés et expliqués dans notre article se comportent les uns vis-à-vis des autres et se soutiennent, prenons pour exemple la recherche du dimanche de Pâques de l'année 1879.

On cherche avant tout le nombre d'or ; $\frac{1879+1}{19}$ donne comme nombre d'or 18; la table des épactes montre l'épacte VII correspondant au nombre d'or 18; par conséquent la lune du 1[er] janvier 1879 aura 7 jours. On les soustrait de 31, et la nouvelle lune tombe au 24 janvier, 21 février, 24 mars ; puis, 14 ou 15 jours après, la pleine lune du printemps, par conséquent le 7 ou 8 avril; le dimanche qui suit le 8 avril est le dimanche de Pâques. Il faut par conséquent avoir d'abord déterminé sur quel jour de la semaine tombe le 8 avril ; pour cela il faut interroger la lettre dominicale. Si l'on calcule $\frac{1879+9}{28}$, le reste 12 nous apprend que l'année 1879 est la 12[e] dans le cycle solaire, par conséquent, d'après la tabelle, que c'est E qui est la lettre dominicale. Or le 1[er] avril a toujours, d'après les vers cités plus haut, la lettre *g*, par conséquent, le 2 avril *a*, le 3 *b*..., le 6, ayant la lettre *e*, se trouve un dimanche, le 8 est un mardi, et le dimanche suivant ou le dimanche de Pâques tombe le 13 avril.

C. WEISS.

CYPRIEN (THASCIUS-CÆCILIUS) (SAINT), évêque de Carthage, était issu d'une riche famille sénatoriale de cette ville. L'éducation qu'il reçut à l'école impériale de Carthage développa en lui le goût de la littérature classique et le talent oratoire. Il crut que l'enseignement de la rhétorique était sa vocation. Il avait en effet tout ce qui devait lui donner de l'autorité et de l'influence dans cette carrière : un nom, de la fortune, de l'élégance dans les manières et

le don de la parole. Du reste, ses mœurs répondaient à celles de son siècle et ne dépassaient pas la mesure ordinaire de la moralité des hautes classes païennes (1). Cyprien parut s'en apercevoir, et ce fut plutôt un besoin de son âme élevée qu'une simple curiosité qui le fit entrer en relation suivie avec un vénérable prêtre, nommé Cæcilius, habitant la même maison que lui. Cæcilius lui expliqua la doctrine chrétienne et l'encouragea à lire l'Écriture sainte. La parole de vérité rencontra en Cyprien un cœur impressionnable et une intelligence capable de la comprendre. Une lutte intérieure se déclara dans cette nature généreuse, et se termina, après une assez longue résistance, par la défaite du vieil homme. Cyprien, converti, vendit ses biens, qu'il distribua aux pauvres, se voua à une perpétuelle chasteté, et reçut vers 245 le Baptême. Il prit par reconnaissance pour son maître le nom de Cæcilius. Il parle lui-même de sa renaissance spirituelle dans la lettre que, peu de temps après, il adressa à *Donat :* « Je languissais dans les ténèbres et m'égarais, incertain et irrésolu, dans les voies agitées du monde, ignorant le but de ma vie, et m'éloignant de plus en plus de la lumière et de la vérité. Il me sembla dur et difficile, lorsque j'entendis parler pour la première fois de l'Évangile, que l'homme, pour être sauvé, dût renaître, et que son cœur et son esprit dussent être renouvelés. Je continuais à m'abandonner aux désordres de ma jeunesse ; car les passions avaient solidement établi leur siége dans mon âme. Toutefois, lorsque l'eau de la régénération m'eut lavé des taches de ma première vie, un torrent de lumière pure et sereine inonda mon âme..., et je vis, sans pouvoir le méconnaître, que ce qui était né dans la chair, livré au service du péché, était de la terre, et que tout ce que l'Esprit-Saint avait vivifié était de Dieu et appartenait à Dieu. »

(1) *Epist. ad Donat.*, c. 3.

Cyprien se livra avec ardeur à l'étude des saintes Écritures et de la littérature chrétienne. Il écrivit alors son traité *de Idolorum vanitate*, et ses trois livres *Testimonia adversus Judæos*, dans lesquels il défendit avec éloquence et habileté, toutefois sans originalité, la vérité qu'il avait reconnue, contre les deux ennemis du nom chrétien qui combattaient alors l'Évangile.

Il lisait surtout les écrits de Tertullien, qu'il appelait le maître. *Da magistrum !* disait-il à ses serviteurs en demandant les ouvrages du sévère Africain, qui l'attirait par sa direction pratique et malgré son sombre caractère et l'amertume satirique de sa parole, si opposés à la douceur aimable et sereine du Christianisme tel qu'il est et tel que le comprenait Cyprien.

Le peuple chrétien, fier d'avoir conquis un homme de la valeur de Cyprien, le désigna bientôt au sacerdoce, et, à la mort de l'évêque Donat, malgré la résistance de quelques prêtres, l'élut unanimement au siége de Carthage (248). La colère des païens fut égale à la joie de la communauté chrétienne ; car ceux-là sentaient leur perte, comme celle-ci pressentait tout ce qu'elle gagnait. Aussi à peine la persécution de Dèce eut-elle éclaté au commencement de l'année que les païens, ivres de rage, se mirent à crier dans l'amphithéâtre : « Cyprien aux lions ! » L'évêque s'enfuit, non par crainte, sa vie et sa mort en furent la preuve, mais par prudence chrétienne, comme autrefois Clément d'Alexandrie et tant d'autres saints personnages. Il se sauva pour ses ouailles, qu'il continua à diriger, du fond de sa retraite, en correspondant avec quelques évêques et quelques prêtres de son diocèse. Il profita de ce temps de solitude et de recueillement pour faire des progrès dans les voies de la perfec-

tion et acquérir cet esprit intérieur qui le place si haut parmi les docteurs de l'Église.

En effet, l'épiscopat, digne héritier de l'apostolat, après avoir triomphé des attaques de l'hérésie par la fidélité dans la foi, l'intelligence dans la doctrine et l'union dans la discipline, vit se glisser dans son sein un principe dissolvant, partant de deux côtés différents, Au dehors, c'était le montanisme, qui, à la succession apostolique, si conforme à l'expérience et à la nature humaine, prétendait substituer une succession fondée sur les dons extraordinaires de l'esprit, et rejetait celle des évêques comme destituée de la consécration de l'esprit apostolique. Au dedans, c'était, d'une part, une prétention analogue à l'orgueil des montanistes, qui faisait dire à plusieurs confesseurs et martyrs échappés à la dernière persécution de Dèce que les martyrs avaient des mérites qui leur permettaient de faire certaines choses qui n'appartenaient qu'à l'évêque, et par conséquent à l'Église; c'était, d'autre part, la vanité blessée de quelques prêtres, qui offrirent le premier exemple d'évêques intrus opposés aux évêques légitimement élus, et qui palliaient leur turbulente ambition, selon les circonstances, en faisant parade tantôt d'un rigorisme outré, tantôt d'une douceur et d'une condescendance exagérées.

Toutes ces tendances s'unissaient pour agiter l'Afrique septentrionale, surtout Carthage, et pour ébranler l'épiscopat orthodoxe. Cyprien, qui était si bien préparé par ses études, sa science, son talent et sa piété, à combattre les ennemis de l'Église, se fût servi d'une arme singulièrement émoussée contre d'aussi puissants adversaires s'il n'avait, comme le prétendent Rettberg, son biographe, Néander et Gieseler, opposé à ces soi-disant défenseurs du *libre* esprit du Christianisme que le rempart d'une hiérarchie solide et exclusive, et s'il n'avait compris et défendu l'unité de l'Église que comme une unité extérieure, formelle, politique et purement ecclésiastique.

Il est évident, pour qui lit attentivement S. Cyprien, que ce Père démontre victorieusement que le principe de l'unité de l'Église découle de la nature même du Christianisme.

« C'est par le Christ, dit-il, que l'humanité a été de nouveau unie à Dieu. L'esprit de l'amour divin a vaincu l'esprit de division du monde ancien, comme le soleil du printemps fond les glaces de l'hiver, et a répandu partout la vérité *une*, qui se fait toute à tous. Nous reconnaissons Dieu dans la lumière du Christianisme comme l'éternel amour, l'harmonie universelle, l'*unité* des trois divines Personnes. Il n'y a plus désormais qu'*un* temple où se célèbre la Pâque de la nouvelle alliance. Il n'y a qu'*un* Esprit qui communique ses dons aux fidèles. »

Tels sont les motifs intrinsèques qui déterminent la nécessité de l'*unité* extérieure de la communauté chrétienne, et sur lesquels reposent les propositions de S. Cyprien, devenues classiques : « Celui-là ne peut avoir Dieu pour père qui n'a pas l'Église pour mère (1). Quiconque se sépare de l'Église, sa mère, s'exclut de la grâce du salut; il devient un étranger, un profane, un ennemi (2). C'est le Christ même, principe et source de la vérité, qui a posé le fondement de cette unité en faisant du siége de Pierre le point de départ de l'unité sacerdotale, en faisant de l'Église romaine l'Église principale, *Ecclesia principalis*, d'où est sortie l'unité sacerdotale. » *Navigare audent* (*schismatici*) *et ad* PETRI CATHEDRAM *atque ad* ECCLESIAM PRINCIPALEM, *unde*

(1) *De Unit. Eccl.*, c. 6.
(2) L. c., c. 5, 6.

unitas sacerdotalis exorta est (1).

« Le Seigneur dit à Pierre (2), continue S. Cyprien (3) : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église; il lui dit après sa résurrection (4) : Paissez mes brebis. C'est donc sur cette pierre *unique* qu'il fonde son Église, à ce pasteur *unique* qu'il confie son troupeau. Et quoique après sa résurrection il communique le même pouvoir à tous ses Apôtres et leur dise (5) : Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie, etc.; il a toutefois, pour rendre l'unité visible, fait, en vertu de son autorité, dépendre d'un seul l'origine de cette unité. » *Loquitur Dominus ad Petrum :* EGO TIBI DICO QUIA TU ES PETRUS ET SUPER HANC PETRAM ÆDIFICABO ECCLESIAM MEAM, *etc. Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit :* PASCE OVES MEAS. *Super illum unum ædificat Ecclesiam, et illi pascendas mandat oves suas. Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat :* SICUT MISIT ME PATER, ET EGO MITTO VOS, *etc., tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.*

« L'épiscopat est *un;* chaque évêque est une partie intégrante de cette unité, une partie de ce tout unique. » *Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur* (6). C'est pourquoi c'est à ses yeux une hérésie et un schisme que d'abandonner les évêques et les prêtres de Dieu, et de dresser un autre autel, d'offrir un autre sacrifice que ceux que Dieu lui-même a institués (7). »

(1) *Epist.* 59, ed. Gall.
(2) *Matth.*, 16, 18, 19.
(3) *De Unit. Eccles.*
(4) *Jean*, 21, 17.
(5) *Jean*, 20, 21-23.
(6) L. c.
(7) L. c., c. 17.

S. Cyprien pensait, écrivait, agissait d'après ces principes, exposés dans le plus important de ses ouvrages, *de Unitate Ecclesiæ*. Il proclama, à l'égard des Chrétiens qui, en qualité de martyrs, s'arrogeaient de leur chef le droit de recevoir dans la communauté de l'Église ceux qui avaient manqué à leur foi durant la persécution de Dèce (*lapsi*), la proposition absolue : « Nul ne peut être martyr s'il n'est dans l'Église, c'est-à-dire s'il ne se soumet aux lois de l'Église (1). » Et tandis que, d'une part, il opposait les anciennes prescriptions disciplinaires à ceux qui prétendaient admettre légèrement les Chrétiens tombés, il pouvait, d'autre part, sans se contredire, faire prévaloir la douceur et l'indulgence de l'Église à l'égard de ceux qui se repentent et reviennent à elle, contre le rigorisme de certains autres hérétiques qui ôtaient tout espoir de retour, sans distinction et sans miséricorde, à tous ceux qui avaient failli dans la foi. L'ouvrage de S. Cyprien *de Lapsis*, très-fécond en recherches archéologiques, traite cette matière d'une manière explicite, solide et chaleureuse, et plusieurs des lettres du saint évêque portent sur le même sujet. Toutefois les nouveaux principes de discipline ecclésiastique, soutenus par les premiers schismatiques, ne servaient que de manteau aux plans ambitieux que poursuivaient presque simultanément, à Carthage *Novat*, à Rome *Novatien*, qui, l'un et l'autre, avaient formé un parti de prêtres mécontents contre leurs évêques légitimes, Cyprien et Corneille. Cette manifestation séditieuse et pleine de périls attira toute l'attention de l'évêque de Carthage. De même qu'il voyait l'origine de toutes les hérésies et de tous les schismes dans le mépris qu'on faisait de l'évêque

(1) *De Unit. Eccles.*, c. 14, c. 20-23.

légitime, père de son diocèse, revêtu par Dieu même d'une autorité dont des ambitieux voulaient le dépouiller (1), de même il considérait comme le remède le plus efficace, pour prévenir ou détruire le schisme, l'union intime de la corporation des évêques (*sacerdotum episcoporum*), réunissant, dans le lien de la charité, dans l'esprit de la vraie fraternité, leurs troupeaux autour d'eux comme de bons pasteurs et excluant de leur communauté ceux d'entre eux qui fomentaient des divisions (2). C'est à cette condition qu'est attachée la conservation du Christianisme (3). C'est pourquoi il mit tout en mouvement pour obtenir des évêques d'Afrique une déclaration unanime contre Novatien, et il agit dans le même sens contre Novat et ses adhérents dans le synode de Carthage de 251. L'ouvrage déjà cité, *de Unitate Ecclesiæ,* et une série de lettres furent le résultat de cette vive controverse, qui n'était pas encore entièrement apaisée lorsque le grand et saint évêque eut une occasion extraordinaire de montrer à son Église et aux païens de Carthage son dévouement héroïque. La peste éclata et fit d'énormes ravages dans Carthage (252). Tout le monde s'enfuit; on ne voulait plus soigner les malades. Cyprien invita ardemment les fidèles à s'entr'aider les uns les autres et à se sacrifier même aux païens frappés comme eux. Les paroles et les exemples du saint évêque réveillèrent la foi et le courage, et les Chrétiens donnèrent aux païens les plus irréfragables preuves de dévouement et d'abnégation.

Sur ces entrefaites Valérien arrêta la persécution, et le sage évêque sut profiter de ce répit pour consolider la paix intérieure de l'Église; il réunit plusieurs conciles qui agirent efficacement dans ce sens (253-256).

(1) *Epist.* 66, c. 5, 59, 7.
(2) *Epist.* 68, 3.
(3) *Epist.* 59, 2.

Or il arriva alors que celui qui avait si vivement combattu pour l'unité se crut obligé de soutenir une ardente lutte contre le chef même de l'Église, le Pape Étienne, au sujet de *la validité du Baptême des hérétiques* (1).

La question qui s'éleva de savoir si ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques l'étaient validement, ou si, à leur retour dans l'Église, il fallait les rebaptiser, fut résolue par l'Église romaine et quelques autres en faveur de la validité de ces baptêmes, sans qu'elle donnât d'autre motif que la pratique et la tradition. Cyprien n'admit pas que des hérétiques pussent transmettre ce qu'ils n'avaient pas eux-mêmes, la foi; qu'ils pussent dispenser le don du Saint-Esprit, qui ne les animait pas; qu'ils pussent donner des enfants à l'Église, eux qui rompaient le lien de la filiation spirituelle et de l'unité ecclésiastique. « Ils ont abandonné la source de la vie, dit-il, et ils prétendent distribuer les eaux salutaires du Baptême (2)? Toute tradition, ajoute-t-il, n'est pas une preuve valable; celle-là seule a de l'autorité qui est d'accord avec le principe et la source de la vérité (3). Un usage ecclésiastique sans cette vérité n'est rien qu'une erreur traditionnelle (4). » On le voit, S. Cyprien cherchait un motif dogmatique, et ne voyait pas dans cette question la vérité dont l'Église n'acquit l'évidente conscience que plus tard. Qui pourrait reprocher à Cyprien, partant du point de vue dont il jugeait toutes choses et que partageaient avec lui plusieurs Églises d'Orient, d'avoir cru qu'il était de son devoir de ramener à un avis plus sage son collègue dans l'épiscopat, comme autrefois S. Paul avait repris S. Pierre, controverse dans laquelle, il est vrai, il mit tant d'animosité et de passion

(1) *Voy.* BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES.
(2) *De Unit. Eccles.*, c. 11. *Epist.* 71-75.
(3) *Epist.* 74, c. 10.
(4) *Epist.* 74, 9.

qu'on serait tenté de dire, avec un savant théologien (1), qu'on ne retrouve plus Cyprien dans Cyprien; mais on le reconnaît tout entier, avec l'esprit de paix, de douceur et de charité de l'Évangile, dans ses deux derniers écrits : *de Bono patientiæ* et *de Zelo et Livore*, et dans ses rapports pacifiques et bienveillants avec le Pape S. Sixte, successeur d'Étienne.

Une carrière si illustre devait se terminer par une mort plus glorieuse encore. Cyprien fut exilé à Curubis, à la suite de l'édit de persécution publié par Valérien. Après l'avoir momentanément remis en liberté, le proconsul Maxime le fit comparaître devant son tribunal, ordonna qu'il fût emmené à Septi, près de Carthage, où l'on devait mettre à exécution l'arrêt de mort qui avait été prononcé contre lui. Toute la communauté chrétienne et une foule de païens l'accompagnèrent dans ce voyage suprême. Cyprien fit une dernière prière, se voila lui-même les yeux, et fit payer vingt-cinq pièces d'or au bourreau. Les Chrétiens tendirent de toutes parts des linges pour recevoir le sang du nouveau martyr, qui coula bientôt en abondance, le bourreau ayant tranché d'une main tremblante la tête du premier évêque martyr de l'Eglise d'Afrique.

Les ouvrages de S. Cyprien sont l'image de son grand esprit et de son noble cœur; ils ne nous font pas pénétrer dans la profondeur des théories théologiques, mais ils nous montrent la richesse, l'économie intime et l'organisation merveilleuse de l'Église. Dans cette sphère, plus pratique que théorique, le saint docteur sait développer ses idées avec une vivacité de sentiment, une clarté d'exposition, une beauté de langage qui rappellent la forme des temps classiques, et qui, par la valeur du fond autant que par les charmes du style, leur valurent promptement un grand nombre de lecteurs et les louanges enthousiastes de Lactance, de S. Jérôme, de S. Augustin, de S. Vincent de Lérins. — Nous avons à citer encore, outre les ouvrages dont il a été fait mention : *de Habitu virginum; de Oratione Dominica ; de Mortalitate*, *ad Demetrianum* (apologie du Christianisme) ; *de Exhortatione martyrii, ad Fortunatum; de Opere et Eleemosynis.* Il reste de plus quatre-vingt-une *lettres* de S. Cyprien, si l'on classe la lettre à Donat, comme le font beaucoup d'éditeurs, parmi les traités (*de Gratia Dei*).

La source principale des détails sur sa vie, outre ses écrits, est *Vita et Passio S. Cæcil. Cypriani*, par son diacre *Pontius*. Elle est la base des biographies de S. Cyprien qu'on trouve dans toutes les grandes histoires de l'Église et dans toutes les éditions de ses œuvres. Les meilleures éditions sont celles de Baluze, 1710, et de dom Prudent Maran, Bénédictin de Saint-Maur, 1726, Paris. Rettberg a écrit une biographie très-explicite de ce saint docteur, Götting., 1831, ainsi que le diacre Ponce et dom Gervaise, abbé de la Trappe. — Toutes les œuvres de S. Cyprien ont été traduites en français par Lombert, 1672, in-4°, avec de savantes notes, et par M.-N.-S. Guillon, 1837, 2 vol. in-8°.

SCHARPFF.

CYPRIEN (ERNEST-SALOMON), fameux théologien luthérien, naquit le 22 septembre 1673 à Ostheim, dans le comté de Henneberg, fréquenta l'université d'Iéna en 1692, étudia d'abord la médecine, passa, contre le gré de son père, qui était pharmacien, à l'étude de la théologie, s'attacha spécialement à J.-A. Schmidt, qu'il suivit à Helmstädt, où ce maître avait été appelé. En 1699 Cyprien devint professeur extraordinaire de philosophie à Helmstädt même, et, un an après, professeur de

(1) Liebermann, *Inst. theol.*, 5e éd., t. IV, p. 255.

théologie et directeur du gymnase de Casimir (*gymnasium Casimirianum*), à Cobourg, et précepteur des quatre fils du duc Jean-Ernest. Après plusieurs voyages scientifiques il devint, en 1736, vice-président du consistoire, et prit beaucoup de part à tout ce qui pouvait être favorable au protestantisme en Allemagne et ailleurs. Il fut associé à diverses ambassades, et ne s'épargna aucune peine pour fondre toutes les sectes luthériennes dans un parti luthérien orthodoxe. Il rédigea dans ce but son *Hilaria evangelica*, recueil des fêtes du jubilé de la réforme de 1717. En dehors de la Bible et du catéchisme de Luther, sa lecture habituelle était Hugo Grotius, *de Jure belli et pacis*. Il se prononça vivement contre les tentatives d'union entre les Luthériens et les réformés en 1719, ainsi que contre l' « Histoire de l'Église et des Hérésies » d'Arnold ; il rédigea contre ces tentatives son *Commonitoire*, Francf. et Leipzig, 1722, 2e éd., 1726 in-8°.

Parmi les écrits historiques dus à la plume de Cyprien on peut citer : 1° *Tabularium Ecclesiæ Romanæ sæculi XVI, in quo monumenta restituti calicis eucharistici totiusque concilii Tridentini historiam mirifice illustrantia continentur*, Francf. et Lips., 1731, in-4°; — 2° *Compendium historiæ ecclesiasticæ Gothanum, a pace Westphalica ad nostra usque tempora deductum*, Gothæ, 1733, in-8°, augmenté, 1735 ; — 3° *Schediasma de vitiis Paparum contra eorum infallibilitatem*, Helmsdt., 1699, in-4° ; — 4° *Vita et Philosophia Thomæ Campanellæ*, Amstel., 1705, in-8°, augmenté, 1722 ;— 5° *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ Gothanæ*, Lips., 1714.— Les protestants estiment parmi ses écrits les plus précieux : — 6° *Instructions convaincantes sur l'origine et l'accroissement de la Papauté*, avec une apologie de la réforme, Gotha, 1719, in-8° ; — 7° *Histoire de la Confession d'Augsbourg*, écrite d'après les ordres du duc de Gotha et tirée des documents originaux, Gotha, 1730 ; 3e éd., augmentée, 1731, in-4°.

Cyprien connaît les sources, mais il les étudie à son point de vue et en déduit ce dont il a besoin ; ainsi des fautes et des erreurs des Papes il tire des conclusions qu'il applique à toute l'Église romaine, confusion qu'il commet avec une foule de protestants savants et ignorants, qui ne comprennent pas ou ne veulent pas comprendre l'idée de l'Église. Du reste, Cyprien montra du tact dans son éloignement pour toute tentative d'union, et les temps modernes l'ont parfaitement justifié. Cyprien publia aussi des œuvres et des lettres d'autres savants. Il fut deux fois marié, ne laissa pas d'enfants, et mourut le 19 septembre 1745.

HAAS.

CYRÈNE (Κυρήνη). Première colonie grecque dans la haute Libye ou la Cyrénaïque, selon Pline (1), à onze milles romains de la mer, d'après Strabon (2), à quatre-vingts stades d'Apollonie.

Battus I, de l'île de Théra, fonda cette ville à la suite d'un oracle de Delphes et y régna pendant quarante ans, sans que le nombre des colons s'y fût beaucoup accru ; il en fut de même pendant le règne de seize ans de son fils Arcésilaus. Ce ne fut que sous son petit-fils Battus II que, sur un autre oracle du temple de Delphes, une foule de Grecs émigrèrent vers Cyrène, qu'ils firent arriver promptement à un état si prospère (3) que, sauf Carthage, elle devint la ville la plus riche et la plus célèbre de l'Afrique septentrionale.

Ainsi les premiers habitants de Cyrène furent des Grecs auxquels se mêlèrent bientôt des Libyens et des Ro-

(1) *Hist. nat.*, V, 5.
(2) *Géogr.*, l. VII, c. 3, § 20.
(3) Conf. Hérod., IV, 153.

mains, et, sous Ptolémée Lagus, des Juifs (1). Ces derniers s'accrurent aussi très-rapidement, et sous les Ptolémée ils formèrent la quatrième classe des habitants (2). Plus tard on vit des Juifs de Cyrène revenir à Jérusalem, où, au temps de Jésus-Christ, ils avaient une synagogue particulière (3); mais un grand nombre se convertit au Christianisme (4). Simon, qui porta la croix du Sauveur (5), était, on le sait, un Juif de Cyrène; car c'est sans fondement que Schleusner (6) prétend que Cyrène, patrie de Simon, était une ville de Palestine.

CYRIAQUE (S.) fut ordonné diacre de l'Église romaine par le Pape Marcellin, à qui l'on avait fait connaître l'amour que ce saint homme portait aux Chrétiens persécutés et les sacrifices qu'il avait accomplis pour eux. Les persécutions et les tortures de toute espèce n'ayant pu l'empêcher de prêcher Jésus-Christ ni le contraindre à sacrifier aux idoles, il fut décapité avec Largus, Smaragdus et vingt autres Chrétiens, durant la persécution de Dèce, par les ordres de Maximinien. Les corps de ces martyrs furent ensevelis, non loin du lieu de leur supplice, sur la voie Salarienne, et, quelque temps après, sous le Pape Marcel, transférés dans la propriété d'une pieuse Chrétienne nommée Lucine.

D'après le récit digne de foi du bibliothécaire Anastase, le Pape Honorius Ier bâtit une église en l'honneur de S. Cyriaque, ce qui prouve qu'il fut invoqué de très-bonne heure, et ce qu'atteste aussi un *Sancti Cyriaci Prædium* de cette époque reculée. Mais nous ne pouvons pas garantir de même d'autres

(1) Jos. *c. Apion.*, II, 4.
(2) Josèphe, *Antiq.*, XIV, 7, 2; XVI, 6, 1. I *Machab.* 15, 23.
(3) *Act.*, 6, 9.
(4) *Act.*, 11, 20; 13, 1.
(5) *Matth.*, 27, 32. *Marc*, 15, 21. *Luc*, 23, 26.
(6) Conf. Winer, *Lexique*, I, 280.

détails concernant ce saint, son origine, sa conversion, sa vie, ses souffrances, ses miracles, la guérison d'une certaine Artémia, fille de l'empereur, possédée d'un mauvais esprit, la découverte de ses reliques et les prodiges qui l'accompagnèrent..., parce que les Bollandistes, à l'exemple de Baronius, ont, avec raison, mis en doute l'authenticité des actes relatifs à ce saint. L'Église célèbre la fête de ce diacre, qui plus tard fut mis au nombre des quatorze Auxiliateurs, le 8 août.

Cf. Bolland., *Acta Sanct. Aug.*, t. II, p. 325. STEMMER.

CYRIAQUE, patriarche de Constantinople, successeur du patriarche Jean le Jeûneur, en 597, s'arrogea le titre d'évêque œcuménique, qu'il fit confirmer par un conciliabule d'évêques convoqué en son nom. Il entra par là en lutte avec le Pape Grégoire le Grand, qui le traita avec le sérieux et l'autorité qui lui étaient naturels. L'empereur Phocas se prononça en faveur de Grégoire contre Cyriaque, à qui il défendit, par un édit spécial, d'usurper ce titre, qui n'appartenait qu'à l'évêque de Rome. Cyriaque mourut, dit-on, de chagrin en 606.

CYRILLE, Apôtre des Slaves. *Voy.* MORAVIE.

CYRILLE D'ALEXANDRIE reçut sa première instruction théologique sous la direction immédiate de son oncle Théophile, patriarche d'Alexandrie, dont le caractère vif, ardent et jaloux, ne fut pas sans influence sur le développement du neveu. Cyrille demeura quelque temps parmi les ermites du désert de Scété. En 403 il assista au fameux conciliabule du Chêne (*ad Quercum*) (1), dans lequel son oncle parvint à renverser le vénérable Chrysostome de son siége patriarcal. Les partisans de Théophile, qui était plus craint que respecté, surent, trois jours après la mort de ce patriarche,

(1) *Voy.* CHRYSOSTOME (S.).

diriger les choix sur son neveu, qu'on élut patriarche d'Alexandrie malgré un parti adverse qui proposait l'archidiacre Timothée (412). Cyrille déploya aussitôt une extrême rigueur contre ceux qui n'étaient pas Catholiques; il fit fermer les églises des Novatiens à Alexandrie et en enleva tous les vases sacrés ; il pénétra à main armée dans les synagogues des Juifs, qui s'étaient permis des violences contre les Chrétiens, et en chassa un certain nombre de la ville. Ces empiétements sur le pouvoir temporel le mirent en collision avec le gouverneur Oreste, et les choses en vinrent au point qu'une troupe de moines de Nitrie, qu'il connaissait de longue date et qu'il savait animés d'un zèle aveugle, tombèrent publiquement sur le gouverneur et le blessèrent. Cyrille considéra comme un martyr le moine que cet attentat avait fait mourir sous les verges. Ces désordres entraînèrent la mort cruelle de la fille du philosophe Théon, Hypatia, maîtresse de philosophie à Alexandrie, tuée par des Chrétiens qui l'accusaient d'empêcher le patriarche de se réconcilier avec le gouverneur. Mais il faut dire aussi à la louange de Cyrille que, quoique prévenu par son oncle contre S. Chrysostome, dès qu'il apprit la vérité sur ce pieux pontife il le fit rétablir dans les diptyques de son église (419). — Sa lutte capitale fut contre Nestorius (1), dont des moines d'Égypte furent les premiers à lui révéler les fausses doctrines concernant l'Incarnation du Fils de Dieu. Cyrille mena d'abord cette affaire avec beaucoup de ménagement ; il écrivit aux moines qu'il eût mieux valu pour eux qu'ils se fussent abstenus de subtiles recherches sur des questions si difficiles, et réfuta la doctrine de Nestorius sans le nommer.

Il fit de même dans son mandement de Pâques 429. Il écrivit confidentiellement à Nestorius, le priant de revenir sur des assertions erronées qui lui étaient sans doute échappées dans la vivacité de la discussion. Nestorius répondit comme un homme susceptible et opiniâtre. Alors Cyrille rendit compte de l'affaire au Pape Célestin Ier, qui rejeta la doctrine de Nestorius dans un concile tenu à Rome, et chargea Cyrille d'amener Nestorius à se rétracter. Le patriarche tint dans ce but un synode à Alexandrie, et envoya les décrets promulgués, la lettre du Pape et douze anathèmes formulés par lui-même à l'auteur de la doctrine condamnée. Le reste de la vie de Cyrille se confond avec les événements du concile d'Éphèse (431) (1), auquel nous renvoyons, et ne présente rien de remarquable. Cyrille mourut le 28 juin 444. Ses écrits ne se distinguent ni par la richesse des pensées ni par la beauté du style, mais par la netteté et la précision avec lesquelles il exposa la doctrine de l'union des deux natures en Jésus-Christ, si bien que l'Église y a reconnu la pure expression de sa foi. Tels sont les *deux Dialogues sur l'Incarnation*, avec des *éclaircissements;* les *cinq livres contre Nestorius*, avec des *éclaircissements*, et *trois Apologies* de ses douze anathèmes.

Cyrille dédia à l'empereur Théodose et à ses trois sœurs les *trois Dissertations sur la Foi*, dans lesquelles il réfute les diverses doctrines erronées concernant l'Incarnation. Il combattit l'arianisme dans un livre intitulé *le Trésor*, sur la sainte Trinité, et un autre livre *sur l'Égalité de substance dans la sainte Trinité*. Ses *dix livres contre Julien l'Apostat*, qu'il dédia également à Théodose, sont d'une grande valeur.

Pour réfuter le néo-platonisme, qui s'étayait surtout de Platon, de Pytha-

(1) *Voy.* NESTORIUS.

(1) *Voy.* ÉPHÈSE (concile d').

gore, Cyrille compare, dans ces dix livres, le récit mosaïque de la Genèse et de la chute de l'homme aux mythes correspondants du paganisme; il montre la folie du système des dieux inférieurs, que le néo-platonisme avait adopté, système qui s'allie aussi peu à la dignité de Dieu, à sa providence, que la colère, la jalousie et les autres passions attribuées à ces divinités imaginaires.

Passant, dans le sixième livre, au domaine de la morale, Cyrille oppose la sainte vie des Prophètes, des Apôtres, etc., à celle des païens qui se nommaient sages et philosophes, et les héros du paganisme aux martyrs chrétiens.

Cyrille a aussi composé divers ouvrages d'exégèse, un traité sur l'*Adoration en esprit et en vérité,* treize livres d'*Explications glaphyriques* (fines) *sur le Pentateuque*, un *Commentaire sur Isaïe et les douze petits Prophètes*, *sur l'Évangile de saint Jean*, où prédominent les explications grammatico-historiques. Il existe aussi vingt-neuf *Homélies pascales* de Cyrille (on sait que les patriarches d'Alexandrie étaient chargés de calculer la Pâque) (1), homélies dont Du Pin n'estime pas beaucoup la valeur, et enfin un certain nombre de *lettres*.

L'édition la plus complète, quoique très-mauvaise, des œuvres de Cyrille est celle de Jean Aubert, chanoine de Laon; elle est en latin, Paris, 1638, 7 vol. in-fol. On prétend que le Vatican possède plusieurs homélies manuscrites de Cyrille. Les homélies de Cyrille ont été traduites par Morelle, Paris, 1604, in-8°. — Cf. la *Patrologie* de Nikel et Kehrein, Ratisb. 1846, vol. 4.

SCHARPFF.

CYRILLE DE JÉRUSALEM (S.). Deux points surtout se font remarquer dans la vie de cet évêque, également estimé dans les Églises d'Occident et d'Orient, et compté au nombre des saints; ce sont : l'activité qu'il déploya pendant la durée de son sacerdoce dans ses catéchèses, dont le texte est parvenu jusqu'à nous, et la lutte qu'il eut à soutenir contre l'arianisme pendant son épiscopat. Hors de là les données sur sa vie sont vagues. Il naquit probablement vers 315 à Jérusalem ou dans les environs; il passa sa jeunesse dans une sainte et studieuse retraite, dont les fruits furent ses catéchèses, qui révèlent une connaissance exacte de la sainte Écriture, des commentaires des Pères, des opinions des hérétiques (1) et des auteurs profanes. Ce fut vraisemblablement cette retraite, sanctifiée par l'étude et la pureté des mœurs (2), les fréquents éloges que dans l'occasion il donne à ce genre de vie solitaire (τῶν μοναζόντων καὶ τῶν παρθένων τάγμα) (3), qui inspirèrent aux écrivains grecs la pensée que Cyrille avait été d'abord moine, dans le sens propre et strict du mot. Ce qui est plus certain, c'est que la vertu et le savoir acquis par Cyrille décidèrent en premier lieu Macaire, évêque de Jérusalem, à le retirer de cette solitude, alors qu'il avait à peine dix-neuf ou vingt ans (334-35), à l'ordonner diacre; ensuite Maxime, successeur de Macaire, à l'élever au sacerdoce (345) et à lui confier la préparation immédiate de la plus haute classe des catéchumènes (βαπτιζόμενοι, φωτιζόμενοι, *competentes*) à la réception du Baptême, et l'initiation des néophytes aux mystères du Christianisme.

Après la mort de Maxime, vers la fin de 349 ou le commencement de 350, Cyrille fut probablement appelé à succéder à cet évêque, et son élévation au siége de Jérusalem, en élargissant la

(1) *Voy.* CYCLE.

(1) *Cat.*, VI, 34.
(2) *Cat.*, XII, 1.
(3) *Cat.*, IV, 24. Cf. XII, 33, 34.

sphère de son activité, augmenta celle de ses souffrances et de ses chagrins. A peine Cyrille fut-il évêque de la ville sanctifiée par la mort du Sauveur que les futurs tourments de son épiscopat lui furent pour ainsi dire révélés par l'apparition d'une grande croix lumineuse, dont Cyrille parle lui-même dans une lettre adressée à l'empereur Constant (7 mai 351), et qui, dit-il, fut vue non-seulement par lui et quelques personnes, mais par tous les habitants de Jérusalem, durant plusieurs heures. Il eut besoin de puiser son courage au pied même de la croix, car sa carrière épiscopale ne lui laissa ni trêve ni repos. Ses ennemis attaquèrent tout d'abord la régularité de son élection; mais en 381 les Pères du concile œcuménique de Constantinople la déclarèrent parfaitement canonique, et apprécièrent solennellement la patience et le courage que Cyrille avait opposés aux attaques passionnées des Ariens (1), qui, en la personne d'Acace, évêque de Césarée, avaient tourné toute leur animosité contre l'ardent et habile défenseur de la foi de Nicée.

Acace, qui était entré en conflit avec Cyrille au sujet de ses priviléges de métropolitain, d'après Sozomène (2), ou de certains droits de préséance, selon Théodoret (3), engagea le patriarche de Jérusalem à se rendre à une assemblée d'évêques ariens qu'il présidait, et dans laquelle, accusateur et juge à la fois, il prétendait faire interroger, juger et condamner son adversaire sur un fait particulier. Il l'accusait d'avoir vendu les vases et les ornements sacrés de son église dans un temps de détresse extrême, fait que d'autres évêques, charitables et saints comme Cyrille, s'étaient également permis, dans des circonstances semblables, et qui fut condamné comme un crime par ces évêques jaloux et passionnés.

Cyrille ne comparut point devant un tribunal dont il ne reconnaissait point la compétence, ou dont, dans tous les cas, il ne pouvait attendre justice. Le synode arien, comme il s'y attendait, le déposa (358). Cyrille, cédant à la violence, attendit l'époque d'un concile plus considérable pour en appeler de cette sentence inique, et trouva provisoirement une charitable hospitalité auprès de Silvain, évêque de Tarse, d'où son infatigable persécuteur chercha également à le faire renvoyer. La justice qu'attendait Cyrille ne se fit pas attendre. Un an après la tenue du synode arien de 358, plus de 160 évêques d'Orient se réunirent à Séleucie. Cyrille et Acace y comparurent. Malgré les protestations d'Acace, l'assemblée, à la demande de Cyrille, fit une enquête sur la régularité de sa déposition; elle changea les rôles : Cyrille fut autorisé à rentrer dans son diocèse, et Acace, qui avait disparu durant l'enquête, fut déposé. Mais le remuant Arien se hâta de se rendre à la cour de Constantinople, où ses intrigues obtinrent de l'empereur Constant, depuis longtemps prévenu contre Cyrille, la permission de convoquer à Constantinople (360) un concile qui, on le comprend, devait être purement arien, et dont les décisions, connues d'avance, devaient de nouveau frapper Cyrille. Constant mourut le 3 novembre 361. Son successeur, Julien, ayant autorisé tous les évêques chassés de leur siége pour des motifs de religion à les reprendre, Cyrille revint à Jérusalem. Le plan de Julien était qu'à côté de cette Église-mère du Christianisme on relevât le temple des Juifs, à l'égard duquel Titus avait accompli les irrévocables décrets de la Providence. Le sol qui avait si longtemps porté les voûtes du temple résista aux

(1) Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 9.
(2) IV, 25.
(3) II, 26.

efforts faits pour y poser les fondements d'un temple nouveau. Le plan de Julien échoua, et son système de persécution pacifique et de perfide tolérance ne dura pas plus que sa vie. Il est vraisemblable que Cyrille demeura tranquille pendant le court règne de Jovien, dont la foi était orthodoxe. Mais il n'en fut plus de même sous l'empereur Valens, qui déposa et bannit tous les évêques déjà exilés sous Constant et rappelés sous Julien, et Cyrille fut, pour la troisième fois, envoyé en exil. Il y resta jusqu'à la mort de l'empereur Valens (378). Gratien, successeur de Valens, ayant à son tour rappelé les évêques bannis, rendit les Églises à ceux d'entre eux qui étaient en communion avec le Pape Damase. Cyrille rentra alors définitivement dans sa ville épiscopale et put y travailler au rétablissement de la paix si longtemps troublée. L'histoire parle une dernière fois de lui en le montrant au concile de Constantinople, convoqué par Théodose, corégent de Gratien. Parmi les 150 évêques réunis, en mai 381, à ce concile, se trouvait le neveu de Cyrille, qui, après avoir succédé à l'ancien adversaire de son oncle, Acace, avait été banni et rappelé ainsi que Cyrille, et que l'histoire dépeint comme un homme instruit et vertueux.

Quoique nous n'ayons pas d'autres détails sur l'activité de Cyrille, les preuves de son zèle antérieur et de la charité qui le porta à vendre les vases de son Église au profit des pauvres suffisent pour faire comprendre la manière dont il remplit ses devoirs épiscopaux. Aussi S. Basile (1) remarque que, sous son pontificat, l'Église de Jérusalem fut dans un état florissant. On pense généralement qu'il mourut dans la trente-cinquième année de son épiscopat, dont il passa seize en exil et dix-neuf sur son siége.

(1) *Ep. 4 ad monach. lapsum.*

On cite parmi les ouvrages de S. Cyrille ses vingt-trois *Catéchèses*, remarquables par leur simplicité, leur ton digne, cordial et élevé. Les dix-huit premières sont adressées aux catéchumènes. Dans la catéchèse d'introduction (προκατήχησις) l'auteur insiste sur l'importance du Baptême, moment unique et irrévocable, et sur les conditions exigées des candidats, savoir : la pureté et la sincérité. En même temps il leur donne des règles de conduite par rapport à l'enseignement qu'ils reçoivent, aux exorcismes, et au secret qu'ils doivent garder vis-à-vis des non-initiés (1).

Le Baptême, auquel il les prépare, il le leur désigne (2) « comme le rachat des captifs, la rémission des fautes, la mort du péché, la renaissance de l'âme, le vêtement de lumière, le sceau sacré et inviolable de l'âme, le char du ciel, la joie du paradis, l'entrée dans le royaume de Dieu, le don de l'enfance divine. »

La 1[re] catéchèse est également préparatoire; il y invite les catéchumènes à acquérir la pureté et la sincérité de l'âme nécessaires pour recevoir le Baptême, en disant : « Maintenant voici le temps de l'aveu : reconnais ce que tu as jamais commis de mal en paroles et en actions, le jour ou la nuit (3). »

La 2[e] catéchèse traite du péché et du père du péché, du diable, et de l'unique voie qui puisse ramener à Dieu, par le changement du cœur, dont il cite de nombreux exemples tirés de l'Écriture sainte (4).

Dans la 3[e] il décrit l'importance et les effets du Baptême, que le martyre (5) seul peut remplacer.

Après avoir exposé sommairement, dans la 4[e], les points de foi et de dogme qui seront spécialement expliqués dans

(1) N° 12.
(2) N° 16.
(3) N° 5.
(4) N° 16.
(5) N° 10.

les catéchèses suivantes (6-18), il développe dans la 5e, la nature et les qualités de la foi, qui est double d'après son mode : « foi dogmatique, en vertu de laquelle l'âme admet une vérité (1); » « foi gratuite, don de la grâce de Jésus-Christ, dont l'action dépasse les forces humaines (2). »

A partir de la 6e, et jusqu'à la 18e, les divers points du Symbole sont successivement expliqués. Ces explications dogmatiques sont terminées par les 5 dernières catéchèses, qui introduisent dans les mystères du Christianisme (κατηχήσεις μυσταγωγικαί). Elles étaient faites aux catéchumènes pendant la semaine de Pâques, et renferment les témoignages les plus importants sur l'histoire de la liturgie. Elles parcourent toute la série des cérémonies et des usages ecclésiastiques, depuis le Baptême jusqu'à la participation au culte public, à la sainte communion, et Cyrille en explique chaque fois le sens mystérieux et symbolique. Les deux premières catéchèses mystagogiques expliquent le saint Baptême : la 1re, les cérémonies préparatoires qui se passent dans le portique de l'église baptismale, ἐν τῷ προαυλίῳ τοῦ βαπτιστηρίου οἴκῳ, la renonciation au diable, la profession de foi; la 2e, l'acte même du Baptême et les cérémonies qui l'accompagnent au baptistère, ἐν τῷ ἐσωτέρῳ οἴκῳ, le dépouillement des habits, les onctions avec les saintes huiles, les exorcismes, ἐπορκιστὸν ἔλαιον, la profession de foi en la sainte Trinité, et la triple immersion. La 3e catéchèse mystagogique traite de l'onction du saint chrême qui suit le Baptême.

Les deux dernières traitent : la 4e, de la sainte Eucharistie dans sa partie dogmatique; la 5e, de la sainte Eucharistie dans sa partie liturgique, et elles en parlent absolument comme en a toujours parlé l'Église. Ainsi il est dit dans la 4e (1) : « Ne considère donc pas ce pain et ce vin comme de simples éléments; car ils sont, suivant la parole du Seigneur, le corps et le sang du Christ. Si tes sens y voient du pain et du vin, la foi t'assure et te certifie que c'est le corps et le sang du Christ. » Dans la 5e (2), le sacrifice pour les défunts est indiqué en ces termes : « Nous immolons le Christ, victime offerte pour nos péchés, et nous nous efforçons d'apaiser le Dieu des miséricordes aussi bien pour eux que pour nous. »

Outre ces catéchèses, il reste de S. Cyrille la *Lettre à l'empereur Constant*, de 351, citée plus haut, et une *Homélie sur le Paralytique de l'Évangile*. L'homélie sur la fête de la Purification et les lettres au Pape Jules et à S. Augustin ne sont positivement pas de lui. La meilleure édition de ses livres est celle du Bénédictin de Saint-Maur Ant.-August. Touttée, grecque et latine, Paris, 1720, in-fol. Les éditions antérieures des Catéchèses sont celles de Guill. Morell, Paris, 1564 (renfermant les sept premières et les cinq catéch. mystag.); de Jean Prévot, Paris, 1608, in-4°, de 1631, 1640; de Thomas Milles, Oxford, 1703, in-fol. La traduction latine de Touttée a été publiée par Jean Groddeck, Cologne, 1564. Les œuvres de S. Cyrille ont été traduites en français par Ant. Faivre, Lyon, 1844, 2 vol. in-8°.

LAUFKÖTHER.

CYRILLE LUCARIS, patriarche de Constantinople, tristement fameux par les malheureux efforts qu'il fit pour calviniser l'Église gréco-schismatique, naquit en 1572 dans l'île de Candie, alors au pouvoir des Vénitiens. Il suça la haine contre Rome et l'Église catholique dans l'enseignement de son maître, Maxime Marguinus, évêque grec de Cérigo, et cette haine ne fit qu'augmenter après un

(1) N° 10.
(2) N° 11.

(1) N° 6.
(2) N° 10.

voyage qu'il fit, à la fin des études qu'il avait achevées à l'université de Padoue, dans plusieurs contrées du nord-ouest de l'Europe, dans les Pays-Bas et la Suisse, et surtout après un séjour à Genève, où il entra en relation avec plusieurs théologiens réformés. C'est là qu'il forma vraisemblablement le plan d'unir les Grecs et les protestants, pour les amener à combattre avec plus de succès, par leurs efforts communs, leur commune ennemie, l'Église romaine. Cependant ce dessein n'allait guère alors au delà de la pensée d'une alliance toute extérieure.

La rare instruction du jeune Cyrille, sa haine contre Rome, sa parenté, son origine, le recommandèrent au patriarche d'Alexandrie, Michel Pega, qui l'éleva rapidement à la dignité d'archimandrite, et lui confia bientôt après une mission secrète en Pologne, pour s'opposer à l'union projetée des Ruthéniens avec le Saint-Siége. Malgré les efforts de Cyrille et de son parti, l'union, dès longtemps préparée par l'activité des Jésuites et le cours paisible de l'histoire, se réalisa le 23 décembre 1595, et Cyrille se vit obligé d'abandonner le terrain. Sept ans après, il fut élu patriarche d'Alexandrie, à la mort de son protecteur, et se rendit à Constantinople pour y faire confirmer son élection. Il s'y lia avec l'ambassadeur de Hollande, Cornélius van Hagen, qui, voyant dans Cyrille un instrument utile pour introduire les idées de la réforme dans l'Église d'Orient, et dans cette introduction le moyen le plus sûr de faire prévaloir en Orient les intérêts commerciaux et politiques de la Hollande, décida le nouveau patriarche d'Alexandrie à entretenir une correspondance suivie avec le théologien réformé Uytenbogaert, ce qui impliqua de plus en plus Cyrille dans l'hérésie calviniste. Outre l'ambassadeur de Hollande, les ambassadeurs d'Angleterre et de Suède prirent une part active au projet de calviniser l'Église grecque. Cependant ni Cyrille ni ses complices et protecteurs protestants ne pouvaient se dissimuler qu'ils trouveraient dans les opinions de la majorité du clergé grec un obstacle presque insurmontable. Le temps et les événements qui se succédèrent coup sur coup ne permirent pas la réalisation d'un projet qui devait s'accomplir peu à peu, et d'après lequel les membres les plus jeunes et les plus habiles du clergé grec devaient être insensiblement initiés aux idées de la réforme, comme déjà Cyrille avait tenté d'endoctriner Métrophanes-Critopoulos, en l'envoyant en Angleterre.

Mais l'Église latine semblait devoir prévenir Cyrille dans ses tentatives, du moins à Constantinople. Il fallait par conséquent mettre la main vivement à l'œuvre si l'on ne voulait pas risquer de trouver bientôt les portes fermées. En outre Cyrille n'avait aucun espoir de réussir tant qu'il ne serait pas patriarche œcuménique de Constantinople. C'était Néophyte II qui était alors sur ce siége éminent, et on le soupçonnait de favoriser les Jésuites, qui avaient érigé à Constantinople même un collége dans lequel ils donnaient gratuitement l'enseignement aux Grecs et aux Juifs. Cyrille, résolu de renverser Néophyte et de prendre sa place, se rendit à Constantinople en 1612. Il parvint, en effet, avec ses partisans, à se défaire du patriarche, mais non à lui succéder, parce que les évêques du synode n'ignoraient pas les tendances calvinistes du patriarche d'Alexandrie. Après avoir séjourné pendant quelque temps sur le mont Athos et en Valachie, probablement pour être près du théâtre des événements dans le cas d'un changement, Cyrille se vit obligé de revenir à Alexandrie, les éventualités espérées ne s'étant pas réalisées. Il continua toutefois, avec plus d'ardeur que jamais, à entretenir ses anciennes relations et en forma

de nouvelles avec un savant homme d'État hollandais, David le Leu de Wilhem, et avec Abbot, archevêque de Cantorbéry. Enfin, au bout de neuf années d'attente et d'agitation, Cyrille obtint ce qu'il désirait avec tant d'ardeur. Timothée, patriarche de Constantinople, étant mort empoisonné, le 5 novembre 1621, Cyrille fut élu patriarche ; mais, ayant maladroitement élevé au siége archiépiscopal de Chalcédoine Josaphat, qu'on accusait de la mort de Timothée, Cyrille fut soupçonné d'avoir été complice de ce crime, et, comme d'ailleurs il laissait percer trop ouvertement ses opinions calvinistes, quelques mois à peine après son installation il fut déposé par un synode, que l'ambassadeur de France avait vivement influencé, et banni dans l'île de Rhodes par la Porte, auprès de laquelle on l'avait accusé de haute trahison (1622). Cependant les ambassadeurs de Hollande et d'Angleterre obtinrent, à force de sollicitations et par des arguments financiers toujours victorieux auprès de la Sublime-Porte, le retour du patriarche exilé. Cyrille, au dire de ses adversaires, se vengea en faisant étrangler Grégoire, archevêque d'Amasée, son principal accusateur, qui avait été élu à sa place, mais qui avait dû, au bout de 73 jours, céder le siége à l'archevêque d'Andrinople, Anthime, que Cyrille promit de dédommager de ses prétentions moyennant 4,000 pièces d'or, qu'il ne lui paya jamais. Les prétendues tentatives que fit le chargé d'affaires du Pape, Rossi, pour entraîner Cyrille en 1624 à s'unir avec les Caucasiens, afin de pouvoir le rendre politiquement suspect aux yeux de la Porte, et, après avoir échoué dans ce projet, celles qu'il renouvela pour le gagner à prix d'argent et ébranler sa fidélité, ne sont que des inventions de Cyrille et de ses partisans (1). Il est plus vraisemblable que les Latins promirent d'avancer les sommes nécessaires auprès de la Porte à plusieurs évêques grecs, dans le cas où Cyrille, accusé d'hérésie, serait déposé par un synode. Les ambassadeurs de Hollande et d'Angleterre prévinrent ce danger en corrompant les fonctionnaires ottomans ; ils obtinrent même que la Porte renvoyât en 1626 le vicaire apostolique auquel le Pape avait donné mission de soutenir l'influence catholique à Constantinople.

(1) *Voy.* Héfélé, à l'endroit cité plus loin, p. 41.

Cependant Cyrille n'avait pu encore se débarrasser de tous ses ennemis, et les Jésuites de Constantinople se trouvaient toujours sur son chemin, actifs et vigilants. En 1628 l'ambassadeur anglais Roë parvint enfin à en délivrer Cyrille. Roë, voulant se venger de ce que la police turque avait détruit une imprimerie fondée par le patriarche, sous le patronage de l'Angleterre, pour répandre des catéchismes et des traités calvinistes dans la langue du pays, accusa les Pères de la Compagnie de Jésus d'être des espions espagnols, et excita par là une violente persécution contre eux. Les Pères, ayant trouvé refuge et protection à l'ambassade de France, attendirent la fin de l'orage et revinrent dans leur collége ; mais, peu de temps après, le parti de Cyrille les attira hors de leur maison de la manière la plus perfide, sous prétexte que certaines dames grecques voulaient embrasser le Catholicisme. Saisis à l'improviste, les Pères furent embarqués, déportés et déposés sur les rivages d'Italie. A la place des Jésuites on admit le prédicateur réformé Antoine Léger, envoyé par les Génevois pour soutenir le patriarche dans son œuvre de réforme. La tournure favorable que prenaient ses affaires encouragea définitivement Cyrille, et en 1629 il rédigea et fit imprimer en latin sa Confession de foi, qu'il publia en langue grecque en 1631. Mais alors non-seulement il rencontra un adversaire littéraire dangereux dans Mat-

thieu Caryophilus Syrigus, archevêque grec uni d'Iconium, mais encore l'archevêque schismatique de Berrhée, Cyrille Contaru, que Cyrille Lucaris avait excité contre lui en l'humiliant, profita de la mauvaise volonté longtemps contenue de la majorité du clergé grec pour le renverser et se mettre à sa place (1633).

Au bout de sept jours, Contaru, n'ayant pas l'argent promis à ses partisans grecs et turcs, dut céder le terrain à Cyrille, qui n'avait pas lâché pied. Athanase, archevêque de Thessalonique, ne réussit pas mieux six mois après. Lucaris fut, il est vrai, exilé, et partit pour Ténédos le 5 mars 1634, mais il revint au bout de quelques jours, ses amis calvinistes étant parvenus à gagner encore une fois les autorités turques moyennant des sommes énormes. Toutefois Contaru avait aussi trouvé le moyen de réunir beaucoup d'argent pour appuyer le procès d'hérésie qu'il intentait à Cyrille. En effet Cyrille fut condamné et relégué dans l'île de Rhodes, plus tard dans l'île de Chios (1635), où il s'occupa à rédiger une apologie de sa Confession, qu'il n'acheva pas. Vers le milieu de l'année 1636 il parvint, toujours par les mêmes moyens, à extorquer l'autorisation de remonter sur son siége; mais le nombre de ceux que ses essais de réforme avaient aigris et aliénés était si grand que, malgré l'opposition persévérante des ambassadeurs protestants, Contaru réunit à Constantinople un synode devant lequel il accusa le patriarche d'avoir attenté à la sainteté des dogmes de la foi grecque. Cyrille, qui, à tort ou à raison, était devenu politiquement suspect au favori du Grand-Seigneur, le pacha Bairam, fut arrêté avant que le synode eût rendu son décret, envoyé dans une forteresse du Bosphore, puis déposé dans une nacelle où on l'étrangla, et d'où on le jeta dans la mer (26 juin 1638). Le synode réuni à Constantinople non-seulement anathématisa presque toutes les propositions dogmatiques contenues dans la Confession de foi du patriarche défunt, mais l'excommunia même après sa mort, parce qu'il avait enseigné l'hérésie et avait entaché le renom de l'Église grecque, en faisant passer ses erreurs personnelles pour la doctrine de l'Église orthodoxe d'Orient. Le successeur de Cyrille, Contaru Parthénius, adversaire déclaré de Rome, renouvela, dans un synode de 1692, la sentence de condamnation au point de vue de la doctrine.

La Confession de Cyrille Lucaris, *Confessio fidei*, fut publiée d'abord en grec et en latin à Genève en 1633; Kimmel l'a réimprimée dans ses *Libri symbolici Ecclesiæ Orientalis*, Ienæ, 1843, p. 24-44. Elle est divisée en dix-huit chapitres et quatre questions, dont les chapitres 2, 3, 8, 11, 12, 13, 14, 17, 18, et les quatre réponses aux questions annexées, sont manifestement protestantes ou calvinistes. Cyrille y soutient, notamment, la faillibilité de l'Église, une double prédestination à la mort aussi bien qu'à la vie; ne reconnaît comme membres de l'Église que les prédestinés; enseigne la justification par la foi seule sans les œuvres; prétend que le libre arbitre est mort dans les prédestinés non régénérés et que tout ce qu'ils font est péché; ne conserve que deux sacrements, le Baptême et la Cène; rejette le dogme de la transsubstantiation; n'admet qu'une simple manducation spirituelle du corps du Christ pour les croyants, tandis que les infidèles reçoivent seulement du pain et du vin; nie l'existence du purgatoire et l'intercession des saints; rejette le culte des images; déclare apocryphes les écrits deutéro-canoniques; affirme enfin que la lecture de l'Écriture sainte ne peut être refusée à personne.

Les sources principales pour l'histoire de la vie de Cyrille sont les *Lettres anecdotes sur Cyrille Lucar.*, Amst., 1718. On trouve des dissertations historiques plus modernes sur Cyrille dans Mohnike, *Études et Critiques*, 1843, vol. 2 ; dans Héfélé, *Revue trim. de Théol. de Tubingue*, année 1843, 4e cahier. Kimmel, dans les prolégomènes de l'édition des Livres symboliques de l'Église d'Orient citée plus haut, raconte la vie de Cyrille dans un esprit de parti exclusivement protestant, p. XXI - L.

WERNER.

CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, ainsi nommé du lieu où il naquit vers le milieu du sixième siècle, vécut pendant sa jeunesse auprès de l'évêque de Jérusalem, Jean le Silencieux, qui l'envoya dans le célèbre couvent de Laura, où il fut reçu par l'abbé Léonce au nombre des moines. Il y composa quelques biographies de saints, qui sont d'une certaine valeur pour l'histoire de l'Église orientale du sixième siècle, mais qui ont été malheureusement interpolées par Métaphraste. On a de lui *Vita S. Joannis Silentiarii* (grec et latin, ab Henschen et Papebroch, ed. ad diem XIII maji; en latin chez Surius, 13 mai); *Vita Euthymii*, *abbatis* († 472), dont le texte grec et latin, interpolé, se trouve dans Cotelier, *Mon. Ecclesiæ Græcæ*, t. II, p. 220; en latin chez Surius (20 janvier); *Vita S. Sabæ*, grec et latin, expurgé des interpolations dans Cotelier, *Monum. Ecclesiæ Græcæ*, t. III, p. 220; en latin dans Bollandus (20 janvier); enfin on lui attribue faussement (*Pagi ad num. XXI anni* 511 *Annal. Baron.*) *Vita S. Theodosii*, *cœnobiarchæ*.

Cf. *Baronii Annal., ad ann.* 475, XLII, 491, XV; Vossius, *de Historicis Græc.*, l. II, c. 21; Guill. Cave, *Hist. lit. sæc. VI, ad ann.* 555.

C. WEISS.

CYRINUS (PUBLIUS SULPICIUS, Κυρήνιος; Vulg. *Cyrinus*, Κύρεινος ou Κύρινος, d'après la leçon B. Syr. et Lachmann; Strabon, Κυρίνιος), sénateur romain opulent et considéré, qui fut revêtu des plus hautes fonctions sous César Auguste (1), obtint le consulat et les honneurs du triomphe, devint ministre de Caïus César, et, en dernier lieu, gouverneur de Syrie, d'où il exerça son influence sur la Judée, et opéra un dénombrement auquel le peuple juif ne se prêta qu'après une longue résistance. Il fallut toute l'autorité dont jouissait le grand-prêtre Joazar pour empêcher un soulèvement de la nation en masse. Josèphe (2) associe ce dénombrement à la révocation d'Archélaüs, et le place l'an 37 après la bataille d'Actium.

Il faut que ce dénombrement ait été un des premiers actes de l'administration de Cyrinus comme préfet de Syrie, puisque son prédécesseur Volusius figure encore sur une monnaie, comme gouverneur de la Syrie, *præses Syriæ*, l'an 35 après la bataille d'Actium (c'est-à-dire 757 U. c.). Si donc ce recensement n'eut lieu qu'en l'an 6 de notre ère (vraisemblablement 10 ans après la naissance réelle de J.-C.), et si Cyrinus ne pouvait être gouverneur de Syrie avant l'an 5, comment faut-il entendre le texte de S. Luc, 2, 1, 2, qui associe la naissance de Jésus-Christ à Bethléhem au recensement ordonné par Cyrinus? Le texte de S. Luc dit : *Factum est autem in diebus illis, exiit edictum a Cæsare Augusto, ut describeretur universus orbis* (ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην). *Hæc descriptio prima facta est a præside Syriæ Cyrino* (αὕτη ἡ ἀπο-

(1) Conf. Tacite, *Ann.*, III, 48 : *Impiger militiæ et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector Caio Cæsari, Armeniam obtinenti, Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat.*

(2) *Antiq.*, XVIII, 1.

γραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρείνου). Straus, on le sait, a exploité cette contradiction apparente entre Josèphe et S. Luc pour nier comme antihistorique tout ce qui concerne la naissance de Jésus-Christ à Bethléhem. La solution de la difficulté appartient à l'exégèse proprement dite; nous devons nous en tenir ici aux résultats essentiels, sans avoir égard à toutes les conjectures faites à ce sujet. Pour résoudre cette difficulté on a suivi trois voies.

1° Quelques savants (Gersdorf et Paulus) changent αὕτη en αὐτή, et prennent πρώτη pour *demum*, enfin, alors seulement que, de sorte que leur traduction dit : « Au temps de l'empereur Auguste..., le dénombrement même n'eut lieu que lorsque Cyrinus... » Tholuck a laissé αὕτη, et n'a pris que πρώτη dans ce sens modifié, traduisant : « Ce recensement (ordonné alors) ne se fit que, eut lieu seulement... » Mais on sait que πρῶτος n'a pas ce sens en soi et pour soi, et ne peut l'obtenir qu'à la suite d'une proposition opposée. On voit facilement que des passages comme : νῦν πρῶτον οἶδα, maintenant seulement je sais, ou : *Romani nullos illo tempore habebant annales; primus enim Fabius Pictor scripsit historiam Romanam*, les Romains n'avaient pas alors d'annales ; seulement Fabius..., n'ont pas de rapport avec notre passage; il faudrait qu'il y eût pour le moins δέ, c'est-à-dire αὕτη δέ... Ce qui résulte du πρώτη de S. Luc, c'est incontestablement qu'il y a eu un second dénombrement, δευτέρα ἀπογραφή, dont il veut distinguer celui qui eut lieu à la naissance de Jésus-Christ.

2° D'autres, et c'est la majorité des savants, à partir du dix-septième siècle (Herwart, le P. Pétau, Usher, Ernesti et, en dernier lieu, Haneberg) (1), prennent πρώτη pour προτέρα et ἡγεμονεύοντος pour le génitif régi par προτέρα, et traduisent : « Ce recensement arriva plus tôt que (avant que) Cyrinus fût gouverneur de la Syrie. » S. Luc, disent-ils, voulait prévenir par là un malentendu, et empêcher qu'on ne confondît ce recensement avec celui de Cyrinus, qui était bien connu, et qu'on ne l'accusât pas, lui, S. Luc, d'infidélité historique. Cependant, en admettant cette explication, il est étrange que S. Luc, ce narrateur si clair, si net, ait précisément été obscur là où il doit s'être efforcé d'être intelligible. Προτέρα ne devait-il pas invinciblement se présenter à son esprit et à sa plume ? Qu'on n'en appelle pas, comme tous le font, à Jean, 1, 15 : ὅτι πρῶτός μου ἦν, *quia prior me erat;* car tout malentendu est enlevé par les mots qui précèdent, ἔμπροσθέν μου γέγονεν, *ante me factus est*. Il n'en est pas ainsi dans S. Luc, où le malentendu serait bien plus naturel que l'intelligence du texte; et en effet, en admettant cette interprétation comme vraie, toutes les anciennes versions et tous les commentateurs sans distinction se seraient trompés et n'auraient pas compris l'évangéliste.

3° Par conséquent, nous nous en tiendrons, avec Hug, Sepp, Weigl, à la traduction traditionnelle, simple, seule naturelle, telle que la Vulgate l'a donnée dans sa magistrale et incomparable fidélité. Tertullien en appelle expressément à ce premier recensement (en opposition à un second recensement postérieur), dans son traité contre Marcion (1) : *Census constat actos sub Augusto per Sentium Saturninum, apud quos genus Christi inquirere potuissent.* La difficulté provenant de ce qu'il nomme un Saturnin, et non le Cyrinus de S. Luc, se résout par cela que Cyrinus était en Asie Mineure avec de grands pouvoirs, et que ce fut Saturnin, gouverneur de

(1) *Hist. de la Révél. biblique*, trad. par I. Goschler, t. II, p. 128 et 129, Paris, Vaton, 1856.

(1) IV, 19.

Syrie (*præses Syriæ* de 744 à 748), qui, d'après les ordres de Cyrinus, fit faire le recensement, d'autant plus qu'on aimait à charger de cette opération des fonctionnaires extraordinaires, et que Cyrinus avait toute la confiance de l'empereur, comme le démontre d'ailleurs sa position de ministre, *rector*, auprès du jeune Caïus César. Un cas tout à fait identique se trouve dans l'inscription connue de Muratori (qui, depuis Sanclemente, n'a été omise par aucun savant) : *Idem (Æm. Palicanus) jussu Quirini censum fecit Apamenæ provinciæ millium hominum civium CXVII*, qui nous prouve en même temps que Cyrinus avait en effet reçu les pleins pouvoirs dont nous parlons; car Apamée, au bord de l'Oronte, appartenait à la province de Syrie. De cette manière toute la question se résout d'une façon si simple qu'on pourrait s'étonner qu'on continuât à chercher d'autres réponses, s'il n'y avait encore d'autres points contraires à notre explication, savoir : le silence de Josèphe, le titre de Cyrinus, et l'expression πᾶσαν οἰκουμένην (qui comprendrait tout l'empire romain) ; mais nous pouvons répondre :

1° Josèphe passe beaucoup de choses sous silence; son silence seul n'aurait pas de poids en face d'une affirmation aussi positive que celle de Tertullien : *Apud quos genus Christi inquirere potuissent!* Mais il s'explique en ce que le recensement était un pur dénombrement du peuple (comme à Apamée), ayant pour but d'estimer plus exactement, d'après la liste de la population, la situation de vassalité d'Hérode à l'égard des Romains. C'était précisément pour ménager Hérode que Cyrinus ne prenait pas le recensement de la Palestine entre ses mains, la laissant au gouverneur (*præses*), et Hérode était assez habile pour enlever à ce recensement ce qu'il pouvait avoir d'odieux.

2° Cyrinus n'était sans doute pas alors gouverneur de la Syrie; mais au temps de la rédaction de l'Évangile de S. Luc il n'était connu des Juifs que sous ce titre. Tant que Cyrinus ne fut pas gouverneur de la Syrie, les Juifs n'en entendirent guère parler ; mais une fois gouverneur il devint un personnage d'autant plus considérable pour eux qu'il fut chargé de toute l'exécution relative à Archélaüs, et qu'il incorpora la Judée à la Syrie. Par conséquent, dans l'habitude de la conversation, les Juifs ne connaissaient qu'un *præses Quirinus*. Le génitif ἡγεμονεύοντος n'est pas un génitif absolu (déterminatif de temps), mais il est régi par ἐγένετο (= ἐκ, ce premier dénombrement fut fait par... la *Vulgate* dit exactement *facta est a*...) (1).

3° Auguste ordonna pendant son règne un triple dénombrement, *censum populi ter egit* (2). Le premier eut lieu en 726 U. c., le second en 746, le troisième en 767, année de la mort d'Auguste. Chaque recensement dura nécessairement plusieurs années; l'Évangile de S. Luc date du second recensement, de sorte que son expression πᾶσαν οἰκουμένην est justifiée, et nous retrouvons là comme partout dans S. Luc l'historien exact, instruit et sûr.

Cf. l'art. Cens.

Schegg

CYRUS, כּוֹרֶשׁ, en persan *Chor* et *Chorschid*, le soleil (3). Les détails des écrivains profanes sur la vie de Cyrus ne sont pas tout à fait d'accord. D'après Xénophon le père de Cyrus fut Cambyse, roi de Perse (4). Selon Hérodote (5) Cambyse était un homme de basse extraction. La mère de Cyrus est appelée Mandane, fille d'Astyage, roi des Mèdes. D'après Hérodote, Astyage destina son petit-fils Cyrus à la mort; mais un berger lui

(1) Conf. Matthiæ, *Gramm. grecque*, § 373.
(2) Suét., *Vita*, c. 27.
(3) Conf. Meninski, *Lex. Arab.-Pers.-Turc*.
(4) *Cyrop.*, l. I, c. 2, § 1.
(5) L. I, c. 107.

conserva la vie et l'éleva. Cyrus ayant grandi et appris le mystère de sa naissance, conseillé par Harpagus, dont le fils avait été tué par Astyage, souleva les Perses contre les Mèdes, renversa Astyage du trône et s'empara de toute la Perse (1). D'après Xénophon, Cyrus fut élevé à la cour de son grand-père, où il demeura quelque temps. Il donna dès sa jeunesse des preuves de bravoure en combattant à côté de son aïeul. Cyrus revint de Médie en Perse, vers Cambyse, Cyaxare (II) ayant succédé à son père Astyage sur le trône de Médie. Envoyé au secours de Cyaxare et élu général par les troupes unies des Perses et des Mèdes (2), Cyrus lutta contre différentes peuplades et en triompha. Hérodote et Xénophon parlent tous deux de cette victoire; tous deux font marcher Cyrus de l'Asie Mineure vers l'Orient, assiéger Babylone, qu'il prend par ruse, et dont, selon Xénophon, il fait tuer le roi (3).

Les détails de la Bible sur Cyrus s'accordent avec le récit de Xénophon. Dans le livre de Daniel Darius le Mède est désigné comme le successeur du roi de Babylone tué. Cyrus abandonne l'administration de la province de Babylonie à son oncle, frère de Mandane, Cyaxare ou Darius le Mède. Après la mort de Darius, c'est-à-dire au bout de deux ans, le royaume des Mèdes échoit aussi à Cyrus, et c'est à partir de son autorité sur les royaumes unis des Mèdes et des Perses, en 536 av. J.-C., qu'Esdras (1) date la première année de son règne. Il donne aux Juifs de Babylone l'autorisation de retourner dans leur patrie. Le prophète Isaïe le nomme lorsqu'il le représente comme l'exécuteur des volontés divines en faveur des Israélites et le vainqueur de leurs ennemis (2). D'après Josèphe (3) les Juifs de Babylone montrèrent à Cyrus la prophétie d'Isaïe, et ce fut à la suite de cette communication que le roi leur donna la liberté de retourner en Judée. La description de la cruauté de l'armée médo-perse dans la guerre contre les Babyloniens, qu'on lit dans Isaïe (4) et Jérémie (5), ne peut s'appliquer au chef de cette armée; car il y aurait contradiction entre ce caractère cruel et la douceur dont Cyrus fit preuve à l'égard des Juifs, et l'on sait que, d'après les droits de la guerre de ces temps reculés, un général d'armée, doux et clément d'ailleurs, ne pouvait pas toujours arrêter les explosions de barbarie de ses troupes. Les détails sur la mort de Cyrus varient, comme ceux qui concernent sa jeunesse. Hérodote (6) le fait tuer dans la guerre contre les Massagètes (550 av. J.-C.) et Xénophon (7) le fait mourir paisiblement. Les livres saints ne parlent pas de sa mort.

KÆRLÉ.

(1) Hérod., l. I, c. 123 sq.
(2) L. I, c. 5, §§ 4, 5.
(3) *Cyrop.*, l. VII, c. 5, §§ 29-33.

(1) 1, 1.
(2) *Isaïe*, 44, 28; 45, 1.
(3) *Antiq.*, 11, 1.
(4) 13, 15-18.
(5) 51, 48, 56.
(6) L. I, c. 214.
(7) *Cyrop.*, l. 8, c. 7, § 28.

D

D'ACHERY, JEAN-LUC (*Dacherius*), un des Bénédictins les plus savants de France, naquit en 1609 à Saint-Quentin, en Picardie, et entra jeune encore dans l'ordre de Saint-Benoît, à l'abbaye d'Isle, de sa ville natale. Mais, la tenue de cette abbaye ne lui ayant pas paru tout à fait conforme à la règle du fondateur, il se fit recevoir, à l'âge de 23 ans, dans la congrégation plus sévère de Saint-Maur, et prononça des vœux solennels le 4 octobre 1632, dans l'abbaye de la Très-Sainte Trinité de Vendôme. Quoique toujours faible et souvent malade, il s'adonna avec un infatigable zèle à la science et remplit avec constance toutes les obligations de sa sainte vocation. Son état valétudinaire décida ses supérieurs à l'envoyer à Paris dans l'abbaye de Saint-Germain des Prés, dont il devint et resta bibliothécaire jusqu'au jour de sa mort, le 29 avril 1685.

Toute sa vie était partagée entre la prière, des pratiques de dévotion, et l'étude de la littérature et des antiquités ecclésiastiques. Séparé du monde, presque constamment exilé dans sa chambre, il rendit d'immenses services à la science en réveillant l'ardeur des recherches érudites parmi les membres de sa congrégation et en les soutenant par son exemple, son expérience et ses encouragements. Il réunit autour de lui les religieux les plus jeunes de sa compagnie, leur communiqua ses vues, les secourut de son savoir, leur indiqua les sources où ils pouvaient puiser, les munit de livres et de manuscrits, et considéra comme le plus bel attribut de sa charge d'avoir l'occasion d'être utile aux autres. Il enrichit la bibliothèque confiée à sa direction d'une foule de livres et de manuscrits rares, réunis avec un soin extrême, et la pourvut de catalogues parfaits. Il exhortait sans cesse ses jeunes collaborateurs à s'instruire, à entreprendre d'utiles travaux, et une foule de savants français lui durent, comme son disciple de prédilection, Jean Mabillon, leur savoir et leur réputation littéraire. Les personnes les plus pieuses se mettaient sous sa direction; les savants les plus renommés se faisaient un honneur de le visiter et de le consulter. Il travaillait avec ardeur à la sanctification des uns, fournissait aux autres les renseignements les plus utiles, leur communiquait avec empressement ses manuscrits les plus précieux (1). Aussi était-il en grande vénération parmi ses contemporains et en haute estime auprès des Papes Alexandre VII et Clément X. Produisant peu par lui-même, il s'appliqua à réunir et à conserver les œuvres existantes, à mettre au jour des ouvrages inconnus jusqu'à lui.

Son ouvrage capital est intitulé : *Spicilegium veterum aliquot scriptorum qui in Galliæ Bibliothecis, maxime Benedictinorum, latuerant*, Parisiis, 1655-77, 13 vol. in-4°. C'est le recueil le plus complet et le plus important qui existe en ce genre, au jugement de Du Pin. De la Barre en publia une 2e édition, Paris, 1723, 3 vol. in-fol., qui, quoique annoncée comme meilleure que la première, et mieux ordonnée d'après l'analogie des matières, *accuratior priori, et infinitis prope mendis ad fidem manuscript. codd. expurgata*, est moins correcte et évidemment inférieure.

De plus d'Achery publia : *Epistola*

(1) Du Pin, *Bibl. des Aut. ecclés.*, 17e siècle, t. XVIII, p. 145.

Catholica S. Barnabi, apostoli, Græce et Lat., Paris, 1645, in-4° ; — *Opera B. Lanfranci*, *Cantuariensis archiepiscopi*, Paris, 1648, in-fol. ; — *Opera Guiberti, abbatis B. Mariæ de Novigento*, Paris, 1651, in-fol. ; — *Regula solitariorum sive Exercitia*, Paris, 1653, in-12. Il rédigea, d'après les ordres de son supérieur général, Grégoire Tarisse, à l'usage de ses collègues, un catalogue d'écrits ascétiques, accompagné de notes excellentes, sous le titre de *Asceticorum, vulgo spiritualium opusculorum, quæ inter Patrum opera reperiuntur, indiculus*, Paris, 1648, in-4° (2e édit., 1671). Enfin il rassembla les matériaux de l'histoire des Bénédictins des six premiers siècles, qui furent mis en ordre par son disciple et confrère D. Mabillon, et enrichis d'introductions et de notes savantes, sous le titre de *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, in sæculorum classes distributa*, Paris, 1668-1701, 9 vol. in-fol.

Cf. Maugendre, *Eloge de d'Achery*, Amiens, 1775; Tassin, *Histoire des Savants de la congrég. de Saint-Maur*, 1773, vol. 1, p. 155; Le Cerf, *Bibl. des Auteurs de la congrégat. de Saint-Maur*, 1726, p. 1-5.

Séback.

DADAN (דְּדָן), un des peuples les plus commerçants de l'Arabie, d'après le témoignage de la Bible. Il est toujours cité, pour ce motif, à côté des Sabéens, connus par leur activité commerciale (1), et opposé dans Ézéchiel (2) aux marchands de Tarse, célèbres en Orient. Toutes les traces qu'on peut en retrouver démontrent qu'ils habitaient la partie orientale de l'Arabie, au golfe Persique. Ils faisaient, d'après Ézéchiel (3), le commerce de marchandises indiennes, qu'ils apportaient en Palestine par le

(1) *Genèse*, 10, 7; 25, 3.
(2) 38, 13.
(3) 27, 15.

golfe Persique, à travers l'Arabie Déserte (1). Ce fait, ainsi que leur dépendance de Rama ou Regma (2), autre peuple commerçant des rivages du golfe Persique, indique que les Dadanites séjournaient dans cette partie de l'Arabie où se sont conservés, jusqu'à la fin du moyen âge, comme des échos des noms bibliques. Le voyageur portugais Odoard Barbosa découvrit une contrée de *Dadena* dans la province Hedschr, entre Korfacan et Dobbo (*Avanti nella detta costa è un' altra terra nominata Dadena*) (3). Les géographes arabes citent dans Hedschr un lieu du nom de *Daden*, et chez les Syriens une des petites îles du golfe de Katar est appelée *Dirin*, nom qui, d'après l'opinion d'Assemani, est la prononciation syrienne de l'arabe Daden, et la version syriaque de l'Ancien Testament écrit en effet le Dadan biblique *Doron* (4).

Ézéchiel (5), de même que la Genèse (6), distingue de ce Dadan oriental un Dadan proche d'Édom (7); il ne faut pas les confondre. Les Dadanites des environs d'Édom sont désignés comme une tribu plus récente (8), et peuvent avec vraisemblance être considérés comme une branche que les Dadanites orientaux ont laissée sur leur route de commerce.

Movers.

DAGOBERT Ier, roi des Franks, fut, après Clovis, le plus vaillant des rois mérovingiens. Ses successeurs ne furent plus que des enfants ou des jeunes gens sans expérience et sans vigueur, tandis

(1) *Isaïe*, 21, 13.
(2) *Genèse*, 10, 7.
(3) *Navigationi et viaggi, raccolti da M. Giovanni-Battista Ramusio*, Venet., 1563, vol. I, p. 292, a. ed. III.
(4) Assemani, *Bibl. orient.*, t. III, p. I, p. 145-151 ; t. III, p. II, p. 184, 560, 562, 664, 744.
(5) 25, 13 ; 27, 20. Cf. 27, 15.
(6) 10, 7 Cf. 25, 3.
(7) *Ézéch.*, 25, 13. *Jérém.*, 25, 23 ; 49, 8.
(8) Cf. *Genèse*, 25, 3, avec 10, 7.

que les maires du palais arrivaient à l'apogée de leur puissance. Son père, Clotaire II, lui transmit en 622 la royauté d'Austrasie, et confia la surveillance de ce fils, jeune encore, et l'administration du royaume à deux hommes remarquables par leur expérience, leur courage, leur fidélité et leur piété, qui devinrent les pères de la race carlovingienne, savoir : l'ancien majordome *Arnulf* ou *Arnoul*, évêque de Metz depuis 614, et *Pépin de Landen*. Grâce à cette sage et habile direction Dagobert devint d'abord un prince sérieux et solide. Sous son règne les faibles trouvèrent justice et appui; l'Église, honneur et protection; la science, les arts, le commerce fleurirent; le royaume jouit du rare bienfait de la paix, et Dagobert fut plus estimé et plus aimé que ne l'avait été aucun Mérovingien.

Malheureusement, après la mort de son père, en 628, lorsque la Neustrie et la Bourgogne lui échurent également en partage, la face des choses changea. Il obscurcit sa belle renommée par une vie sensuelle, repoussa successivement deux reines, en épousa une troisième, et y joignit un grand nombre de concubines. S. Amand d'Elnon, qui voulut lui faire de sages représentations sur sa conduite, fut exilé; des motifs semblables firent perdre leur influence salutaire à Pépin, à Arnoul et à Cunibert, archevêque de Cologne, qui avait remplacé Arnoul lors de sa retraite dans un couvent en 625. Pépin ne fut même plus sûr de sa vie. A ces désordres Dagobert ajouta d'autres actes de violence et d'avarice qui lui firent perdre complétement l'estime et l'affection de ses peuples.— Cependant plus tard il parut se repentir et rentrer dans des voies meilleures; il rappela S. Amand, et, lorsqu'en 633 il se vit obligé d'accorder une administration spéciale aux Austrasiens menacés par les Slaves, et qu'il leur donna pour roi son fils Sigebert, âgé de trois ans, il confia le gouvernement du roi et du royaume au fils d'Arnoul, Adalgisel, et à Cunibert, archevêque de Cologne. Dagobert mourut en 638 et fut enseveli dans l'abbaye de Saint-Denis, qu'il avait enrichie de ses dons, embellie par les mains de l'habile S. Éloi, de Noyon (1), et où il avait introduit un office perpétuel, *jugis psalmodia*, à l'exemple du couvent de Saint-Maurice en Valais. Dagobert, malgré ses égarements, était toujours resté favorable à l'Église; il comptait parmi les gens de sa cour des hommes pieux et savants. Les dons qu'il fit aux églises et aux couvents, et le grand nombre de fondations dues à son zèle, rendirent son nom si fameux qu'on ajouta, par la suite, à la liste des documents authentiques de ses donations une certaine quantité d'actes apocryphes. Jamais, durant la période mérovingienne, il n'y eut plus d'efforts, plus de zèle parmi le clergé pour le maintien des mœurs et la dignité de la tenue que sous le règne de Dagobert. Ce prince montra aussi une grande sollicitude pour la conversion des païens qui restaient dans son royaume. Il soutint, dans ce but, de toute son autorité S. Amand, auquel il accorda, contrairement à l'esprit de l'Église, mais conformément aux habitudes de son siècle, un rescrit en vertu duquel les païens et les Juifs devaient être contraints à recevoir le Baptême.

Les services qu'il rendit à l'Allemagne pour y propager le Christianisme sont inscrits dans les nombreuses donations faites aux églises et aux couvents que la tradition lui attribue, dans les lois qu'il imposa aux Allemands et aux Bavarois, et dans l'organisation des évêchés d'Augsbourg, de Constance, de Bâle, de Lausanne, de Coire et de Spire, qu'il acheva de 628 à 638.

Cf. *Fredegarii Schol. Chronic.*, Bou-

(1) *Voy.* Éloi (S.).

quet, t. II; *Gesta Dagoberti*, ibidem; *Pipini ducis Vita*, ibid. et apud Bolland., 21 févr.; *Arnulfi, episcopi Mett., Vita*, Bouquet, t. III, et Mabillon, *Acta SS. sæculi VII*, ad ann. 640, Bouquet, t. III; Mabillon, *Annal.*, t. Ier, et *Pagi in crit.*, t. II, *in locis indice generali indicatis.* SCHRÖDL.

DAGON (דָּגוֹן), divinité des Philistins, qui ne paraît sous cette dénomination que dans l'Écriture. Elle avait des temples à Gaza (1) et à Asdod (2); Jonathas Machabée renversa l'idole d'Asdod (3). Cependant on peut conclure du nom de certaines villes, comme Beth-Dagon, dans la tribu de Juda (4) et dans celle d'Aser (5), ou Caphar-Dagon dans Eusèbe, que le culte de Dagon s'était répandu plus au loin L'idole avait la forme d'un poisson (דָּג, poisson) avec un buste humain; il est question de sa tête et de ses mains dans le Ier livre des Rois (6). Lucien vit des idoles semblables en Syrie, et on les trouve sur des monnaies phéniciennes. Les Septante et beaucoup de rabbins y ajoutent des pieds d'homme. Il est possible que le culte de cette idole vint, avec les Philistins, de Caphtor et d'Égypte; cependant il n'est désigné comme propre aux Syriens que par des témoignages grecs et romains peu anciens (7). Il s'associe d'une part à la vie des marins, d'autre part au culte universel rendu par le paganisme à la force fécondante de la nature, dont le poisson et le taureau sont les symboles. D'après cela l'idée du culte de Dagon est la même que celle de la plus ancienne Vénus ou d'Astarté, d'Aschéra, quoiqu'il ne faille pas prendre une idole pour l'autre. Celle de Dagon est plus rapprochée de la Derketo ou d'Atargatès (1), et beaucoup la tiennent pour celle-ci; mais, comme le livre Ier des Rois, 5, 2—7, et le Pseudo-Sanchoniathon de Philon Biblius supposent Dagon une divinité mâle, on ne peut douter que, semblables à Baal et Baltès, Dagon et Atargatès étaient placés l'un à côté de l'autre et avaient chacun leur autel. Du reste on voit paraître souvent dans l'antiquité des divinités mâles avec des attributs féminins, et réciproquement. L'opinion que Dagon était le dieu du blé (דָּגָן), une sorte de Jupiter rural, Ζεὺς ἀρότριος, a bien pour elle l'autorité de Philon Biblius (2), mais n'a aucune base en elle-même et n'est que le résultat d'une fausse étymologie.

(1) *Juges*, 16, 23. I *Paral.*, 10, 10.
(2) I *Rois*, 5, 2.
(3) I *Mac.*, 10, 84.
(4) *Jos.*, 15, 41.
(5) *Ibid.*, 19, 27.
(6) 5, 4.
(7) Cic., *de Nat. Deor.*, 3, 15.

Cf. D. Calmet, *Dissert. de origine et numinibus Philist.*; Movers, *Phœnicie*, I, p. 143 et 590; Creuzer, *Symbolique*, t. II. S. MAYER.

DAILLÉ. *Voy.* DALLÆUS, p. 54.

DAIS. *Voy.* BALDAQUIN, t. II, p. 267.

DALAI-LAMA. *Voy.* LAMAISME.

DALBERG (CHARLES-THÉODORE DE), baron de Dalberg-Hernsheim, un des descendants du chevalier Gerhard, chambellan de Worms (qui, en 1330, par son mariage avec le dernier rejeton féminin de l'ancienne et célèbre famille des Dalberg ou Dalburge, hérita de ses biens, de son nom et de ses armes), naquit le 8 février 1744 au château de ses ancêtres, à Hernshein, près de Worms. Son père, François-Henri de Dalberg, conseiller intime de l'électeur de Mayence, gouverneur de Worms et burgrave de Friedberg, lui donna une excellente éducation, et le destina, quoiqu'il fût l'aîné de sa famille, à l'état ecclésiastique. Après avoir étudié le droit à Göttingue et Heidelberg (1761), obtenu le doctorat, et parcouru plusieurs cours d'Alle-

(1) Luc., *de Dea Syria*, c. 14.
(2) Éd. Orelli, p. 32.

magne, il fut admis parmi les *domicelli* de la métropole de Mayence, des chapitres de Wurzbourg et de Worms, puis il devint chanoine. Activement employé au ministère de l'électorat de Mayence, il acquit des connaissances administratives et une expérience prématurée par un fréquent commerce et une correspondance soutenue avec les diplomates et les hommes politiques de son temps.

Il s'occupa peu d'études théologiques proprement dites; parmi les trente-cinq écrits qu'il a laissés il n'y en a pas un seul sur des matières de théologie. Malheureusement il étudia le droit ecclésiastique dans l'esprit d'une époque où avait paru Fébronius et où les controverses avec la cour de Rome avaient été poussées jusqu'à la Ponctation d'Ems (1). Dalberg avait puisé cet esprit hostile dans une cour qui était à la tête du parti antiromain, et il en donna des preuves dans les démarches et les efforts qu'il fit plus tard pour fonder une Église nationale allemande. C'est de son séjour à Mayence que date l'ordonnance du prince électeur de cette ville sur les ordres monastiques (1772, in-f°), due à la plume de Dalberg. La même année l'électeur Frédéric-Charles-Joseph d'Erthal le nomma conseiller intime et gouverneur d'Erfurt, qui appartenait alors à l'électorat. Il s'y montra protecteur infatigable du bien-être des habitants par une stricte application de la justice, en favorisant l'industrie, le commerce et l'agriculture, en encourageant la science et les arts. L'Académie des Sciences économiques et politiques d'Erfurt, dont il fut nommé président, lui dut de nouvelles dotations, une organisation plus sage. Il coopéra activement à tous ses travaux sur les sciences naturelles, sur la morale, l'archéologie, l'esthétique et la politique, comme le prouvent plusieurs écrits émanés de lui pendant et après son séjour à Erfurt, et dont nous mentionnons seulement ses *Principes d'Esthétique*, Erfurt, 1791. Son palais était le rendez-vous des savants, des artistes et des hommes de lettres de la ville et de la province. Le voisinage de Weimar le mit en relation habituelle avec Wieland, Herder, Schiller, Göthe, avec le spirituel Ernest, duc de Gotha, et sa cour. Ses idées libérales et la bonté naturelle de son cœur, qui s'enthousiasmait rapidement pour tout ce qui avait l'apparence de la grandeur et de la noblesse, le firent entrer en relation avec les sociétés secrètes qui, à la fin du dix-huitième siècle, semblaient encore n'avoir en vue que les lumières, les progrès, le bien-être de l'humanité, et qui ne nous paraissent plus aujourd'hui que de véritables jeux d'enfants. Dalberg devint franc-maçon et illuminé; toutefois il ne réalisa pas les espérances des frères et amis. Lorsqu'il fut nommé archevêque, il se déclara nettement catholique dans son célèbre écrit : *Considérations sur l'Univers* (Erfurt, 1777 ; 6e édit., 1819), et dans son traité : *de la Conscience, comme principe de la sagesse* (Erfurt, 1793).

En 1787 (5 juin) Dalberg fut élu, par l'influence des cabinets de Vienne et de Berlin, coadjuteur de l'archevêque de Mayence ; il demeura néanmoins à Erfurt, d'où il entretenait une active correspondance avec l'empereur Joseph II, qu'il alla plus tard visiter à Vienne. Ordonné prêtre le 3 février 1788, élu le 18 juin coadjuteur du prince-évêque de Constance, il fut consacré, le 31 août de la même année, à Bamberg, évêque de Tarse, *in partibus infidelium*. Le 15 octobre 1797 il fut élu prévôt de la cathédrale de Wurzbourg. Il y avait antérieurement rendu des services à l'instruction publique en sa qualité d'écolâtre de la cathédrale, de recteur de l'u-

(1) *Voy.* PONCTATION.

niversité et de conseiller des écoles. A la diète de Ratisbonne du 22 mars 1797 il parla avec énergie, en qualité de coadjuteur de Mayence, des mesures à prendre pour préserver l'Allemagne des tristes effets de la révolution française, de la nécessité de cimenter l'union des États de l'empire avec l'empereur et de transmettre à l'archiduc Charles les pouvoirs militaires les plus illimités sur les provinces bavaroises, souabes, franconiennes et rhénanes. Il se montra franchement allemand, et ce sentiment de patriotisme ne l'abandonna pas complétement lorsque la force des circonstances le jeta dans les bras de Napoléon.

En général on peut répondre aux accusations dont ses imprudences politiques furent l'objet ce que Krämer dit dans le second cahier des *Contemporains* (1) : « L'histoire politique de Dalberg, durant les onze années de sa régence, de 1802 à 1813, est l'histoire politique de l'Allemagne, ou du moins des princes du midi de l'Allemagne, et l'une ne peut être comprise sans l'autre. Les séparer serait montrer autant d'ignorance que de partialité. »

Dalberg, en sa qualité de chancelier électoral et de premier électeur de l'Allemagne, était l'axe autour duquel devait se mouvoir le corps germanique; mais les membres de ce corps avaient tous depuis longtemps pris leur direction et suivaient chacun son impulsion particulière, et, lorsque Dalberg voulut ramener la machine à son mouvement ancien et régulier, il fut entraîné et dut s'attacher à elle pour n'être pas écrasé ou ne pas demeurer dans un isolement absolu.

En 1799 Dalberg avait succédé à Max Christophe, baron de Rodt, prince-évêque de Constance, tandis que la cathédrale de Worms et l'électorat de Mayence transrhénan étaient tombés au pouvoir des Français. Il ne resta que trois ans souverain de l'évêché de Constance, ayant été obligé en 1802 de résigner sa puissance temporelle entre les mains des Français ; mais il sut profiter de ce règne si rapide pour introduire d'importantes améliorations dans l'administration de l'État et dans le séminaire diocésain. Cependant, le prince électeur Frédéric-Charles-Joseph étant mort à Aschaffenbourg en 1802 (25 juillet), Dalberg, son successeur, demanda un dédommagement équivalent à la perte qu'il faisait comme premier électeur de l'empire, par l'entremise de son représentant, le baron d'Albini, à la députation extraordinaire de l'empire réunie depuis le 24 août 1802 à Ratisbonne. L'électorat de Mayence avait, au commencement de la révolution française, 169 3/4 milles carrés de superficie, 350,000 âmes et 2 millions de florins de revenus (4,280,000 francs). Le § 25 du recez de la députation de l'empire du 25 février 1803 transféra le siége de Mayence à la cathédrale de Ratisbonne. Le titre d'archevêque de Ratisbonne comprit dès lors la dignité de prince électeur, de chancelier de l'empire, les droits de métropolitain sur toutes les parties de l'ancienne province ecclésiastique de Mayence, Cologne et Trèves, appartenant à la rive droite du Rhin, à l'exception des territoires soumis à la Prusse ; de plus sur la partie du palatinat bavarois dépendant de la province ecclésiastique de Salzbourg ; enfin la dignité de primat d'Allemagne. Les revenus temporels de l'archichancelier électoral furent fondés sur les principautés d'Aschaffenbourg et de Ratisbonne, sur la ville impériale de Wetzlar, sur la propriété d'un comté, sur la maison de Compostelle à Francfort et les propriétés, possessions et revenus du chapitre de la cathédrale de Mayence

(1) Leipzig, 1821, p. 195.

situés sur la rive droite du Rhin, en tant qu'ils n'étaient pas déjà promis à la Prusse, à la Hesse et à Nassau.

La principauté d'Aschaffenbourg comprenait le cercle d'Aschaffenbourg, ceux d'Aufenau, Lohr, Orb et ses salines, Prozelten, Klingenberg sur la rive droite du Main et le cercle wurzbourgeois d'Aurach dans le Sinngrund. La principauté de Ratisbonne embrassait l'évêché, la ville, les fondations, les abbayes, les couvents médiats et immédiats de Ratisbonne, notamment Saint-Emmeran, Ober- et Niedermunster. Les deux principautés, le nouveau comté et les autres parcelles furent transmises à l'archichancelier avec pleine souveraineté, et avec les fondations, abbayes et couvents situés dans les deux principautés et dans Wetzlar. Le revenu total ne pouvait guère être évalué qu'à 600,050 florins (1,284,107 francs), et, pour compléter le million de florins d'indemnité qu'on lui avait assigné, l'archichancelier eut droit à l'octroi de la navigation marqué au § 39, et en attendant au revenu du péage de la rive droite. Dalberg resta, d'après le même recez, l'unique prince ecclésiastique de l'empire ayant une souveraineté; mais ses revenus et son territoire ne furent plus, même sur le papier, que la moitié de ceux de l'ancien État électoral de Mayence. Cette différence paraît bien plus grande encore quand on compare l'indemnité qui lui fut accordée aux immenses indemnités qui furent, au même moment, promises à la Prusse, à la Bavière, au Wurtemberg, à Bade, à Hesse-Cassel, pour leurs pertes sur la rive gauche. De même que, pour indemniser ces États, ainsi que le grand-duc de Toscane et le duc de Modène, on employa principalement les biens des principautés ecclésiastiques immédiates de l'empire, ceux des fondations, des abbayes et des couvents, de même une grande portion de l'indemnité attribuée à l'archichancelier consista en biens ecclésiastiques. Cette sécularisation partielle, accomplie en faveur de Dalberg, traité à la façon d'un prince temporel de l'empire, et toujours contestée par l'Église, le mit fatalement en contradiction avec sa qualité d'évêque catholique et avec le Chef de la chrétienté. L'actif et laborieux gouverneur d'Erfurt avait fait pressentir, par ses qualités et ses vertus mêmes, qu'il avait bien plus la vocation d'un prince temporel que celle d'un prince de l'Église, qu'il était digne sans doute de la haute position que lui donna son titre de grand-duc de Francfort, mais moins apte à régir spirituellement un diocèse immense comme celui qu'on lui destinait. Cependant nous sommes loin de vouloir nier sa capacité et son mérite à cet égard. Il était dans sa nature d'agir en tout avec zèle et charité, et ses diocèses de Constance et de Ratisbonne se ressentirent heureusement de sa sollicitude pastorale. C'est ainsi qu'il institua dans le diocèse de Constance des conférences pastorales qui furent de la plus grande utilité, et ce sera toujours un honneur pour lui d'avoir supporté avec grandeur la perte de ses privilèges, de sa haute position, et d'avoir passé les dernières années de sa vie en remplissant dignement les fonctions de son ministère épiscopal.

Il serait injuste d'appliquer rigoureusement la lettre aride du droit canon à des actes qui furent commandés par des circonstances dans lesquelles le souverain Pontife lui-même se vit obligé à des concessions sans exemple dans l'histoire de l'Église.

Dalberg, mis en rapport plus direct avec l'empereur Napoléon par l'entremise du général Sébastiani, qui, au printemps de 1804, revenant de Constantinople, avait passé par Ratisbonne, répondit à une invitation adressée à l'archichancelier par le nouvel empereur

des Français, l'engageant à se rendre à Mayence, et de là au couronnement à Paris. Dalberg espérait pouvoir régler à Mayence ce qui concernait les revenus qu'on lui avait attribués sur les droits de la navigation du Rhin, et obtenir à Paris, où se trouvait le Pape Pie VII, la reconnaissance canonique de la translation, ordonnée par la députation de l'empire, du siége de Mayence à Ratisbonne. En effet, cette reconnaissance eut lieu dans un consistoire secret du 1er février 1805. La nouvelle cour des Tuileries traita avec honneur l'archichancelier de l'empire d'Allemagne; l'Institut le nomma correspondant étranger à la place de Klopstock. A cette occasion il fit paraître en français ses *Considérations sur le caractère de Charlemagne*, Ratisbonne, 1806, in-4°. Napoléon sut envelopper ce prince dans le réseau de sa politique. Cependant Dalberg défendit, en 1805, avec persévérance et succès, la neutralité de Ratisbonne, tandis que la Bavière et le Wurtemberg s'alliaient à la France contre l'empereur d'Allemagne, et, le 8 novembre de la même année, Dalberg sut, par un remarquable appel adressé aux princes allemands, les encourager à maintenir la constitution et l'unité de l'empire germanique. Mais la paix de Presbourg (26 décembre 1805) recélait le germe de la complète dissolution de l'empire d'Allemagne, et l'archichancelier reçut d'amers reproches de la part de Napoléon, qui l'avait appelé à Munich pour bénir l'union du prince Eugène avec une princesse de Bavière. Dalberg, cédant aux instances de l'ambassadeur de France, M. d'Hédouville, à Ratisbonne, consentit à admettre l'oncle de l'empereur Napoléon, le cardinal Fesch, en qualité de coadjuteur. Cette condescendance, qui lui aliéna le cœur des Allemands, le rendait de fait vassal de Napoléon, et son adhésion à la Confédération germanique, due en grande partie aux habiles négociations de M. de Talleyrand, ne fut, dans la réalité, que la conséquence naturelle de ce premier pas qui avait jeté Dalberg, désespérant de l'avenir de l'empire d'Allemagne, dans les bras du vainqueur. Le comte de Beust, représentant de Dalberg à Paris, avait, contre le gré et à l'insu de son maître, signé l'acte de la Confédération germanique, le 12 juillet 1806, tandis que l'archichancelier pensait, encore huit jours plus tard, à intervenir en faveur de l'immédiatité de la noblesse du Bas-Rhin. Aussi ce ne fut qu'à contre-cœur que Dalberg ratifia le traité qui, d'une part, le déliait solennellement de tout lien avec l'empire d'Allemagne, et, de l'autre, lui donnait une pleine souveraineté, le titre de Prince primat et d'Altesse, la présidence de la Confédération du Rhin, la ville de Francfort et son territoire, les possessions des princes et comtes de Lœwenstein-Wertheim sur la rive droite du Rhin et le comté de Rheineck. Cet acte du 1er août 1806 eut sa contre-partie immédiate dans l'acte du 6 août suivant, par lequel l'empereur François II abdiquait le titre d'empereur d'Allemagne. Les princes de la Confédération du Rhin, mis en possession de leurs souverainetés, n'eurent rien de plus pressé que de purifier leurs États, selon l'expression adoptée, et de médiatiser la noblesse de l'empire. Dalberg établit dès lors sa résidence à Francfort, qui était devenue ville de la Confédération, et dut, ainsi que les autres princes, fournir à l'empereur Napoléon, protecteur de la Confédération, son contingent contre la Prusse en 1806, contre l'Espagne en 1807, et assister à la réunion des princes à Erfurt en 1808. Il ne fut point obligé, en 1809, d'envoyer son contingent contre l'Autriche; mais, en sa qualité de président de la Confédération, il promulgua, en date du 22 avril 1809, une proclamation qui, insistant

d'une part sur l'indépendance des princes, de l'autre sur leur confiance illimitée en Napoléon, faisait un merveilleux contraste avec l'appel du 8 novembre 1805, dont nous avons parlé plus haut. Son ancienne résidence de Ratisbonne fut englobée dans les mouvements de la guerre contre l'Autriche, et les changements politiques intervenus à la suite de la paix de Vienne (14 octobre 1809) obligèrent le prince-primat à un second voyage à Paris. Napoléon s'était, dans l'article 12 de la Confédération du Rhin, réservé le droit de nommer un successeur au prince-primat. Il fit usage, *motu proprio*, de ce droit en annulant, le 1er mars 1810, la succession présomptive de son oncle, le cardinal Fesch, aux États du prince-primat, et en nommant Dalberg, auquel il accordait la principauté de Fulde et le comté de Hanau, grand-duc de Francfort, avec le titre d'Altesse royale. En même temps il lui destinait son beau-fils Eugène de Beauharnais pour successeur. Mais cette nouvelle disposition dura peu, et Dalberg dut, dès le 22 mai 1810, renoncer à ses droits sur la principauté de Ratisbonne en faveur de la Bavière.

La dépendance de Dalberg à l'égard de Napoléon et l'empressement qu'il mit à adopter le prince Eugène pour son successeur confirmèrent l'opinion de ceux qui, au point de vue strict de l'Église, reprochaient à Dalberg d'avoir, à partir du jour de son élévation à l'électorat de Mayence, beaucoup moins pris à cœur les intérêts de l'Église qui lui était confiée que ceux de sa propre conservation. Aussi son intervention courageuse auprès de Napoléon en faveur de Pie VII, au moment où il se montrait si prompt à accepter toutes les dispositions de l'empereur, n'eut pas une grande influence.

Il n'eut pas plus de succès lorsque, après avoir assisté au baptême du roi de Rome, à Paris, il soumit à l'empereur diverses solutions relatives aux intérêts de l'Église, questions qu'il avait déjà traitées d'avance dans un écrit publié en 1810, à Ratisbonne, sur la paix de l'Église dans les États de la Confédération du Rhin.

Le contingent du grand-duc de Francfort dans la malheureuse campagne de Russie (1812) ne parvint que jusqu'à Wilna, et l'ordre de la Concorde, qu'il fonda en 1813, dans la joie que lui donna l'empereur en lui faisant espérer la conclusion d'un concordat général avec le Pape, ne dura pas plus que son fondateur. Trois semaines avant la bataille de Leipzig Dalberg tâcha de se soustraire aux instances de l'envoyé de France à sa cour en faisant un voyage dans sa ville épiscopale de Constance, à Zurich et à Lucerne. Ce fut de Constance qu'en novembre 1813 il envoya son conseiller intime et chambellan, le baron de Varicourt, au quartier général des alliés à Francfort-sur-le-Mein, pour justifier sa conduite politique. Cette démarche étant restée infructueuse, et son grand-duché ayant été, le 6 novembre, placé par les alliés sous une administration provisoire, Dalberg, toujours confiant en l'étoile de Napoléon, et contrairement aux conseils de son entourage, renonça à son grand-duché en faveur du prince Eugène, renonciation à laquelle les alliés répondirent en déclarant Francfort ville libre. Le 5 janvier 1814 Dalberg se retira à Ratisbonne et ne s'occupa plus que de l'administration spirituelle de son diocèse, comme l'avaient fait pressentir les termes de l'acte du 1er mars 1810, par lesquels Napoléon avait désigné le prince Eugène à la succession du prince-primat.

Dalberg, retiré du monde, luttant pour ainsi dire avec le besoin, car la somme de 100,000 florins que le congrès de Vienne lui avait assignée pour son entretien rentrait difficilement et

fort irrégulièrement, passa les dernières années de sa vie dans la pratique de la bienfaisance, et mourut le 10 février 1817. Son neveu, le duc Emmerich-Joseph de Dalberg, lui fit élever un monument digne du prélat dans la cathédrale de Ratisbonne.

La politique de Dalberg a été sévèrement jugée au point de vue strictement ecclésiastique et allemand; on a même refusé au prince-primat le talent de gouverner. Napoléon l'appelait un idéaliste. Mais, de quelque manière qu'on le juge, on ne peut méconnaître sa constante bonne volonté et ses nobles efforts. Il introduisit dans l'administration de sa principauté de Ratisbonne et d'Aschaffenbourg, comme il l'avait fait antérieurement à Constance, une sage économie. Il gagna l'affection de Francfort, qui s'était à regret soumis à son gouvernement, par des institutions dont l'utilité s'est fait sentir longtemps après lui. A Wetzlar il prit les mesures les plus charitables pour venir en aide au personnel de la chambre impériale de justice après sa dissolution. Partout il s'occupa avec une prédilection marquée des établissements d'instruction primaire et secondaire, des fondations de charité, des séminaires et des paroisses. La tolérance dont les protestants et les Juifs jouirent durant son règne fut plus grande qu'on ne l'espérait d'un prince ecclésiastique catholique. En 1810 il donna à son grand-duché une constitution libérale, qu'il avait rédigée lui-même. Il protégea activement les arts et surtout la musique. Il se plut à entourer toutes les villes de ses États de magnifiques promenades. Sa bienfaisance et son désintéressement étaient sans bornes. Ses mœurs furent toujours pures et sans tache.

Outre les ouvrages déjà cités, nous devons rappeler encore : *des Rapports entre la Morale et la Politique*, 1786, in-4° ; *de la Connaissance de soi-même, comme principe général de la philosophie*, Erfurt, 1793, in-8° ; *de l'Influence des Lettres et des Beaux-Arts sur la tranquillité publique,* Erfurt, 1793, in-8° ; *de l'Utilité de la Stéatite pour les ouvrages de l'art, surtout pour les gravures en pierre fine*, Erfurt, 1800, in-8° ; *Périclès*, 1806, in-12; Parme, Bodoni, 1811, in-4°.

Parmi les écrits sur Dalberg on peut consulter : 1. Celui de son ami le comte de Westerholt, conseiller intime du prince de la Tour et Taxis, sous le titre de : *Derniers Jours de Charles de Dalberg dans la maison de Westerholt*, Ratisbonne, 1817 ; 2. Auguste Krämer, *Mémoire sur Charles de Dalberg*, Gotha, 1817 ; 3. Idem, *Charles-Théodore de Dalberg, prince-primat de la Confédération du Rhin et grand-duc de Francfort*, dans les *Contemporains*, 23e cah., 6e vol., Leipzig, 1821, pag. 82-201 ; *Souvenirs des personnages des XVIIIe et XIXe siècles qui ont bien mérité de l'Allemagne,* 2e vol. pag. 1-18.

HÆUSLE.

DALLÆUS (JEAN), ou plutôt DAILLÉ, célèbre théologien et prédicateur réformé, naquit à Chatellerault le 6 janvier 1594, acheva ses études à Saumur, où il se rendit en 1612. Il y entra dans la maison du gouverneur, le fameux Philippe Duplessis-Mornay, ardent défenseur des huguenots, qui lui confia ses deux neveux. Ses rapports avec ce personnage savant et passionné, qui faisait une rude guerre à l'Église catholique, imprimèrent à l'esprit du jeune théologien la direction polémique qu'il conserva toute sa vie. Il fit en 1619, avec ses deux élèves, un voyage en Italie, où il se lia avec Fra Paolo Scarpi ; puis en Suisse, en Allemagne, en Hollande et en Angleterre, et revint en France en 1621. Il devint prédicateur au château du Plessis-sous-Forêt, dans le Bas-Poitou, puis, en 1625, à Sau-

mur, d'où, l'année suivante, il fut appelé à diriger la paroisse réformée de Charenton, qu'il administra avec distinction jusqu'à sa mort, survenue le 15 avril 1670. Ses nombreux écrits (Nicéron en compte trente-quatre) (1) sont la plupart dogmatiques et polémiques, et défendent le protestantisme avec une merveilleuse érudition. Les principaux sont : *Disputatio adversus Latinorum de cultus religiosi objecto traditionem, qua demonstratur vetustissimis, ad ann. D.* 300, *Christianis ignotos et inusitatos fuisse eos cultus quos nunc in Romana communione solent Eucharistiæ, Sanctis, Reliquiis, Imaginibus et Crucibus deferre*, Genevæ, 1664, in-4°. — *De Cultibus religiosis Latinorum libri IX*, Gen., 1671, in-4°. — *De Confirmatione et Extrema Unctione*, Gen., 1669, in-4°. — *De sacramentali sive auriculari Latinorum Confessione*, Gen., 1661, in-4°. — *De Jejuniis et Quadragesima*, Devent., 1654, in-8°. — *De Pseudepigraphis Apostolicis*, Harderw., 1653, in-8°. — *De Pœnis et Satisfactionibus humanis lib. VII*, Amst., 1649, in-4°. — *De la créance des Pères sur le fait des images*, Genève, 1641, in-8°; traduit en latin par Daillé lui-même, Leyde, 1642, in-8°. — *Apologie des Églises réformées*, 1633, in-8°; traduite en latin par l'auteur, Amsterdam, in-8°; en anglais par Smith, Londr., 1653.

Mais l'ouvrage de Daillé qui excita le plus l'attention fut celui qu'il écrivit en français en 1632, et qu'on imprima à Genève sous le titre de *Traité de l'emploi des saints Pères pour le jugement des différends de la religion*, traduit en latin par Messager, prédicateur de Saint-Quentin, *De usu Patrum ad ea definienda religionis capita quæ sunt hodie controversa*, Genève, 1656, in-4°, et traduit en anglais probablement par Smith, Londr., 1651, in-4°. Cet ouvrage, dans lequel Daillé rabaisse beaucoup les saints Pères, qu'il déclare juges incompétents et sujets à l'erreur dans les matières de foi controversées, quoiqu'il eût lu leurs écrits avec assiduité et qu'il en fît grand usage dans ses livres postérieurs, fut ardemment défendu et non moins vivement attaqué. Parmi ses adversaires on compte le théologien anglais Matthias Scrivener : *Apologia pro sanctis Ecclesiæ Patribus, adversus J. Dallæi libros de Usu Patrum*, London, 1672, in-4°. — Les sermons seuls de Daillé forment une collection de vingt volumes, qui furent imprimés de 1644 à 1670 (2e édit., Genève, 1701).

(1) *Mém.*, vol. III, p. 159.

La vie de Daillé a été écrite par son fils unique, Adrien Daillé, prédicateur de la Rochelle, et de Zurich après la révocation de l'édit de Nantes (il était né à Paris en octobre 1628, et mourut à Zurich en mai 1690) : *Abrégé de la vie de Jean Daillé, avec un catalogue de ses ouvrages*, Genève (Paris), 1671, in-8°.

Cf. *Biogr. univ. anc. et mod.*, Paris, 1813, t. X, p. 435; Nicéron, *Mém.*, t. III, p. 66.

SÉBACK.

D'ALEMBERT (JEAN LE ROND), né le 16 novembre 1717 à Paris, consacra ses hautes facultés à l'étude des mathématiques et des belles-lettres. Ses travaux comme mathématicien et physicien furent remarquables, mais ils l'entraînèrent, dans un siècle d'incrédulité et de matérialisme, à la plus triste des philosophies. D'Alembert, associé à tous ceux qui avaient pris à tâche d'exiler Dieu du ciel et de renverser le Christianisme, écrivit l'introduction de l'*Encyclopédie* ou *Dictionnaire raisonné des Sciences et des Arts*, Paris et Neuchâtel, 1751-1777, 33 vol., sous le titre de *Discours préliminaire*. Il ne s'y montre pas aussi ouvertement athée que

quelques-uns de ses collaborateurs, tout en faisant assez clairement reposer les sciences sur une base antichrétienne et leur assignant le terme antireligieux auquel devait contribuer pour sa part chacun des encyclopédistes. Nous renvoyons à ce sujet à l'art. ENCYCLOPÉDISTES FRANÇAIS.

La manière dont d'Alembert défendit le déisme de l'abbé de Prades, les aveux qu'il fait dans sa correspondance avec Voltaire, avec Catherine de Russie, qui voulait lui confier l'éducation de son fils, avec Frédéric II, roi de Prusse, ne laissent aucun doute sur sa haine antireligieuse et son incorrigible athéisme. Sa vie privée n'était guère plus pure que ses théories philosophiques. Il mourut, à l'âge de soixante-sept ans, à Paris, le 29 octobre 1783, sans voir les fruits sanglants que porta sa philosophie en engendrant la révolution française.

HAAS.

DALMANUTHA (Δαλμανουθά), petit pays des bords de la mer de Galilée, près de Magdala (Magedan), et probablement dans son territoire (1). Les opinions sont partagées sur la situation de Dalmanutha. Les uns, surtout parmi les anciens, le cherchent au nord de la mer et suivent en cela Brocard (2). D. Calmet fait de même (3). D'autres, avec Lightfoot (4), le placent aux bords sud-est, comme Clerc (5), et dans ces derniers temps Sepp (6). Mais ces deux opinions sont difficiles à concilier avec les deux premiers Évangiles, qui toutefois sont plus favorables à la situation du sud-est (7). La plupart des modernes inclinent pour les environs de Magdala (*Magdalet* Jos., 19, 38), non loin de Tibériade (au sud ou au nord ?). Quant à l'étymologie du mot, voyez Lightfoot (1), Pierre-François (2), Sepp (3), Wieseler, *Chronologie synopt.*, Hambourg, 1843, p. 312.

BERNHARD.

DALMATIE, province des bords orientaux de la mer Adriatique, tirant son nom de *Dalmium* ou *Delminium*, sa capitale, désignée par les Grecs et les Romains comme une partie de l'Illyrie, à laquelle ils ajoutent la Liburnie, la Japodie et la Dalmatie. Au temps de Notre-Seigneur la Dalmatie avait été conquise (36 ans avant J.-C.) par César Octave, occupée par les Romains, et elle était parvenue à un état très-florissant par sa navigation, son commerce et son agriculture. Le Christianisme trouva de bonne heure accès auprès des Dalmates, dont S. Tite fut le premier apôtre. II Tim., IV, 10. Cf. Mannert., *Géogr.*, t. VII, p. 181.

MOVERS.

DALMATIQUE. *Voyez* VÈTEMENTS SACRÉS.

DAMARIS (Δάμαρις ou Δάμαλις, selon quelques-uns, nom de femme très-usité chez les Grecs), matrone distinguée, selon toutes les apparences, parmi le petit nombre de celles qui crurent en S. Paul et s'attachèrent à lui à Athènes (4). Une opinion qui, dans tous les cas, est digne d'attention, puisqu'elle est soutenue par des hommes tels que S. Ambroise (5), S. Chrysostome (6), Astérius (7), fait de Damaris la femme de S. Denys l'Aréopagite. L'Église grecque célèbre sa fête le 4 octobre. *Voyez* Baron, *ad*

(1) *Marc*, 8, 10. Cf. *Matth.*, 15, 39.
(2) *Descript. Terræ-Sanctæ*, c. 3.
(3) *Dict. S. Script.*
(4) *Decas chorogr. Marc. proœm.*, c. 5.
(5) *Animadv. ad Nicol. Sanson. Geogr. sacræ.*
(6) *Vie de Jésus*, II, p. 267.
(7) *Marc*, 7, 31-18; 13, 22-27, et *Matth.*, 15, 29; 16, 5-13.

(1) L. c.
(2) *Polygraphia sacra*, t. I.
(3) L. c.
(4) *Act.*, 17, 34.
(5) *Ep. ad Vercell.*
(6) *De Sacerd.*, IV, 7.
(7) *Orat.* 8, *in SS. Petrum et Paulum.*

ann. 52, M. 13; Surius, *de Vit. Sanct.*, 9 octobre.

DAMAS. L'Ancien et le Nouveau Testament parlent de Damas, à dater du temps de David, comme d'une des principales villes de la Syrie. L'Ancien Testament la nomme Dammések דַּמֶּשֶׂק, ou Darmesuk, suivant la prononciation syriaque, dans le livre des Paralipomènes; elle est appelée Dimesck chez les Arabes, et Δαμασκὸς ou Damascus chez les Grecs et les Romains. Elle est située dans une plaine très-fertile, abondamment arrosée par deux fleuves (Amana et Pharphar) (1); sa ravissante position et son excellent climat l'ont fait surnommer par les anciens (2) et par les écrivains arabes le collier de la beauté, la pourpre des joues du monde, le plumage des paons du paradis (3). L'Ancien Testament cite déjà Damas du temps d'Abraham (4). Les derniers syncrétistes en ont pris occasion (5) pour faire d'Abraham, en le combinant avec un ancien conquérant mythique, le premier roi de Damas (6). A en juger d'après les indications de l'Écriture, Damas paraît avoir dépendu, au temps de David, du grand État aramaïque de Soba (7); mais, depuis que David eut conquis Damas, outre d'autres États araméens, il est souvent question de cette ville et de ses rois dans l'histoire d'Israël. A dater de David, selon l'historien de Damas nommé par Josèphe (8), il a dû y avoir dix rois de Damas, qui tous, d'après lui, portèrent le nom d'Adad (du nom du dieu du soleil syriaque), comme les rois d'Égypte se nommaient tous Phré ou Pharaon, du nom du soleil leur dieu, Phré. Cependant ces rois paraissent sous d'autres noms dans les livres bibliques. Le premier dont parle l'Écriture est Rason, fils d'Éliada, qui fit de Damas un royaume indépendant en s'emparant du pouvoir que le roi de Soba, dès les temps les plus anciens, et Salomon, depuis la conquête de David, exerçaient sur tous les États syriaques (1). A partir de ce temps, Damas, comme autrefois Soba, paraît à la tête des petits États syriens (2), toujours en guerre avec les Israélites du sud, qui furent le plus souvent battus dans ces luttes interminables. Après Rason régna Hésion, auquel succéda son fils Tabremon, qui était l'allié du roi de Juda Abia (3). Puis régna Benadad Ier, sous lequel commencèrent les guerres avec les Israélites (4); elles continuèrent, au détriment des deux royaumes d'Israël, sous Benadad II. Ce prince modifia complétement l'organisation des États syriens soumis aux rois de Damas, comme les petits États de Palestine, qui jusqu'alors avaient été subordonnés à des princes régnants; en place de trente-deux rois il mit autant de gouverneurs (5). Nicolas Damascène (6) nomme ce Benadad le plus grand des souverains de Damas. Après lui, selon les données bibliques, le royaume échut à une nouvelle dynastie dont le premier roi fut Hazaël (7), qui fit la guerre contre Israël encore plus heureusement que ses prédécesseurs (8). Enfin, sous

(1) IV *Rois*, 5, 12. Conf. Eckhel, *Doctr. Num. vet.*, t. III, p. 332.
(2) Julian., *Epist.* 24 *ad Serap.*, la nomme ἑώας ἁπάσης ὀφθαλμόν.
(3) De Hammer, *Hist. de l'empire des Osmanlis*, t. II, p. 482.
(4) *Genèse*, 14, 15.
(5) *Voy.* APOCRYPHES.
(6) Nicolas Damascène, dans Josèphe, *Antiq.*, I, 7, 2. Justin, XXVI, 3.
(7) II *Rois*, 8, 3. I *Rois*, 11, 23.
(8) *Antiq.*, VII, 5, 2.

(1) III *Rois*, 11, 23-25.
(2) Cf. III *Rois*, 20, 1; 16, 24. *Amos*, 1, 5.
(3) III *Rois*, 15, 18, 19.
(4) *Voy.* BEN-HADAD.
(5) III *Rois*, 20, 24. Cf. 1, 16.
(6) L. c.
(7) III *Rois*, 19, 16. IV *Rois*, 8, 13-15.
(8) *Voy.* HAZAEL.

son successeur, Benadad III, ces guerres changèrent d'aspect et tournèrent à l'avantage des Israélites. Non-seulement les Syriens, battus dans trois batailles, perdirent leurs conquêtes antérieures (1), mais Jéroboam II (825-884) étendit de nouveau les frontières d'Israël au delà des territoires syriens conquis par les rois de Damas (2). Alors Damas disparut pendant un demi-siècle des annales israélites. Après l'époque où, selon Nicolas Damascène, Adad IX dut régner, on vit paraître sur le théâtre de l'histoire Rasin (Adad X), le dixième et dernier roi de cette dynastie. Rasin, allié à Phacée, roi d'Israël, vainquit dans plusieurs batailles le roi de Juda Achaz, qui, poussé à toute extrémité, recourut à Théglath-Phalasar, roi des Assyriens, lequel tua le roi Rasin, conquit Damas et en déporta les habitants (3). Damas reçut alors, comme plus tard Samarie, des colons assyriens (4), ce qui introduisit dans Damas, et dans les autres États de l'Asie Mineure dominés par l'influence assyrienne, les mythes de Sémiramis (5). Damas cessa d'être un royaume (6), et, après avoir été sous la main des Assyriens (7), passa dans celle de leurs héritiers, d'abord des Chaldéens (8), puis des Perses, et enfin, à la suite de la bataille d'Issus, d'Alexandre le Grand (9). Sous les Séleucides de Syrie Damas déchut à mesure que grandit Antioche, la nouvelle capitale du royaume. Damas fut conquis par Pompée, durant la guerre des Parthes, et

(1) IV *Rois*, 13, 19-25.
(2) IV *Rois*, 14, 25-28.
(3) IV *Rois*, 15, 37; 16, 6-9. *Isaïe*, 7, 1 sq.; 8, 1 sq. II *Paral.*, 28, 5 sq.
(4) Jos., *Ant.*, IX, 12, 3.
(5) Just., XXXVI, 3.
(6) *Isaïe*, 17, 3.
(7) Conf. *Isaïe*, 9, 11.
(8) *Jérém.*, 49, 23-27. Conf. IV *Rois*, 24, 2. *Jérém.*, 9, 11.
(9) Arrian., II, 11. Curt., III, 12.

uni à la province de Syrie. Du temps de l'Apôtre S. Paul Damas appartenait au royaume d'Arétas, roi d'Arabie, dépendant des Romains (1). Plus tard Damas est compté parmi les villes de la Décapole (2), puis incorporé dans la province de Phénicie (3), et enfin dans celle de la Phénicie libanésienne (4).

Cf. Noris, *Epoch. Syromac.*, p. 87-93; Rödigeri, *Encyclop. univ.* d'Ersch et Gruber, t. XXII, p. 113-116.

MOVERS.

DAMASCÈNE. *Voy.* JEAN DAMASCÈNE.

DAMASE Ier, Espagnol d'origine, quoique probablement Romain de naissance, naquit vers 306, se distingua de bonne heure par son application, sa piété, sa modestie, se consacra à l'état ecclésiastique dès sa jeunesse, et fut nommé archidiacre de Rome en 355. Le Pape Libère ayant été banni par Constance, Damase, fidèle à son évêque, le suivit à Bérée; mais il revint bientôt après à Rome, et prit part à l'administration de l'Église lorsque Libère lui-même fut de retour.

A la mort de ce Pontife, en 366, Damase fut élevé au siége de S. Pierre par la grande majorité du clergé et du peuple romain; il fut sacré dans l'Église de Saint-Laurent, dont il portait le titre avant son élévation, tandis qu'un parti contraire avait élu le diacre Ursinus. Celui-ci se fit consacrer dans l'église de Sicinus, par l'évêque de Tivoli, en violation des anciens statuts de l'Église, qui exigeaient trois évêques pour un sacre, et de la coutume traditionnelle de Rome qui reconnaissait à l'évêque d'Ostie seul le droit de sacrer le Pape. Les deux partis en vinrent aux mains. et le sang coula dans les rues et jusque

(1) II *Cor.*, 11, 32.
(2) Pline, V, 16. Ptolém., v. 14, p. 369, éd. Wilb.
(3) Ammian. Marc., XIV, 8.
(4) Hierocl. *in Itin.* par Wesseling, p. 717.

dans les églises de Rome. Cependant le parti de Damase l'emporta, et Ursinus, banni par le préfet Juventius, dut s'éloigner. Pendant cette lutte l'empereur Valentinien Ier (367) avait promulgué un décret en vertu duquel l'évêque de Rome devait faire les enquêtes sur les discussions des autres évêques et les juger, décret qui vint puissamment en aide au Pape nouvellement élu. Malgré ce décret, les agitations durèrent encore quelque temps, l'antipape Ursinus ayant su arracher à Valentinien la permission de revenir à Rome, où il ne cessa pas de répandre des semences de division, jusqu'à ce que, banni pour la seconde fois, il fut rélégué avec ses partisans dans les Gaules. Damase fit tout ce qui dépendait de lui pour apaiser les esprits, et il parvint même à gagner ses adversaires. Toutefois sa sévérité dans l'application de la discipline ecclésiastique lui suscita de nouveaux ennemis. L'empereur Valentinien, pour entraver les menées de certains ecclésiastiques, qui captaient des donations en faveur des églises aux dépens des héritiers naturels, promulgua, en 370, une loi qui interdisait aux ecclésiastiques et aux moines de s'introduire dans la maison des veuves et des orphelins, et d'admettre des donations, des legs et d'autres dépôts, et Damase prit les mesures les plus rigoureuses pour faire exécuter cette loi impériale, qu'il avait probablement provoquée. Cependant ces agitations s'apaisèrent, et Damase put tourner son regard vers l'Église en général, qui était alors tristement éprouvée ; car, à la suite du concile de Rimini (359), l'arianisme avait fait de tels progrès que, au rapport de S. Jérôme (1), le monde entier s'étonna d'être devenu arien.

En Orient, où les Ariens jouissaient de la faveur de Valens, les saints évêques d'Alexandrie et de Césarée, Athanase et Basile, après avoir combattu intrépidement pour la foi orthodoxe, s'adressèrent à Damase, déjà occupé à lutter contre l'hérésie arienne qui avait pris racine en Illyrie et à Milan. Il tint à cette fin à Rome, en 368 et en 370, deux conciles dans lesquels il condamna les deux évêques illyriens Ursace et Valens d'une part, et de l'autre l'évêque arien de Milan Auxence et ses partisans. Il ne mit pas moins de sollicitude à apaiser le schisme d'Antioche, à extirper l'hérésie des Apollinaristes, des semiariens et des Macédoniens, et assista dans ce but, en 381, au concile de Constantinople, convoqué par Théodose, concile qui confirma les décrets de celui de Nicée et se prononça solennellement contre les doctrines d'Apollinaire et de Macédonius. Ce concile obtint, par l'assentiment du Pape et des évêques d'Occident, le rang et la valeur de second concile œcuménique.

Toutes ces luttes n'avaient pas empêché Damase de contribuer beaucoup à l'embellissement de Rome, en construisant plusieurs églises, en enrichissant leurs autels, en y déposant de saintes reliques, en ornant les tombeaux des martyrs de la manière la plus somptueuse. Il bâtit une église nouvelle près de la voie Ardienne, reconstruisit celle de Saint-Laurent, dans laquelle il fit élever une double rangée de colonnes de marbre ; il ordonna de précieuses peintures pour l'église de Sainte-Athanasie. Parmi les corps saints dont il commanda la translation et dont il orna les tombeaux, on nomme S. Chrysanthe, Ste Darie, S. Maur, S. Félix et S. Adauctus, S. Protus et S. Hyacinthe.

Il laissa aussi quelques écrits, parmi lesquels on cite ses *Lettres* à S. Jérôme et ses *Poëmes*. On en a conservé quarante ; le style en est dur, mais ils n'en sont pas moins une preuve des pieux sentiments de ce Pape, et une réfutation péremptoire des outrages qu'ont

(1) *Adv. Lucifer.*, n° 19.

voulu répandre sur sa mémoire les adversaires d'un Pontife si remarquable par la pureté de ses mœurs. Comme il était dans les rapports les plus intimes avec S. Jérôme, il l'engagea à entreprendre la correction des versions latines de la Bible, jusqu'alors très-divergentes entre elles (1). Damase mourut après un pontificat de dix-huit ans, à l'âge de quatre-vingts ans, le 10 décembre 384. Il fut compté au nombre des saints, et sa fête se célèbre le 11 décembre. En 1639 on trouva, sous l'autel de l'église qu'il avait bâtie près de la voie Ardienne, ses ossements, qu'on déposa solennellement derrière cet autel. Ubaldini a réuni ses ouvrages, Rome, 1638, in-4°. Une autre édition parut également à Rome, 1754 : *Opuscula et gesta Damasi I, cum notis M. Sarazinii, cura A.-M. Merendæ*, in-fol.; — *Œuvres très-complètes de Damase, avec celles de Lucifer de Cagliari, de S. Pacien, et d'autres Pères moins considérables*, Paris, 1840.

DAMASE II, né, on le suppose, en Bavière, se nommait Poppo et était évêque de Brixen. Après la mort du Pape Clément II, l'élection tomba sur Hallard, archevêque de Lyon, qui refusa; Damase, qui jouissait de la faveur de l'empereur Henri III, fut élu (1048). Cependant il ne put immédiatement prendre possession du Saint-Siége, l'antipape Benoît IX s'étant, pour la quatrième fois, arrogé la dignité papale après la mort de Clément. Ce ne fut que le jour même de l'intronisation du Pape légitime que Benoît, soudainement saisi de la pensée de sa fin prochaine, quitta Rome, pour se retirer dans un couvent où il passa le reste de ses jours dans l'exercice de la pénitence. Malheureusement, au bout de vingt-trois jours Damase emporta dans la tombe les justes espérances qu'on avait fondées sur sa science et sa piété. Il mourut le 17 juillet 1048 à Préneste, où il s'était rendu pour se rétablir. Comme, à toutes les époques agitées, on a toujours attribué à des causes violentes la mort rapide d'un Pape, on attribua celle de Damase à un empoisonnement; mais rien ne justifie cette assertion; aucun écrivain n'en parle, sauf Bennon, qui n'est pas, d'après Baronius, une source pure.

DAMES BLANCHES. *Voy.* MADELONNETTES.

DAMIEN (S. PIERRE), cardinal-évêque d'Ostie, tient un rang éminent parmi les grands hommes qui parurent dans l'Église au onzième siècle. Il unit ses efforts à ceux des Papes qui luttaient vaillamment à cette époque sur le terrain de la politique, et à ceux des fondateurs de Cluny, de Camaldoli et de Vallombreuse, qui travaillaient non moins énergiquement à la réforme des mœurs et de la discipline ecclésiastiques.

Né à Ravenne, probablement vers 1007 (988 ou 1002 suivant d'autres), il passa sa première enfance dans la misère. Exposé par sa mère, que la pauvreté poussa à cette extrémité, et à qui la tendresse fit reprendre son enfant, il garda d'abord les pourceaux. Cependant son frère, frappé des heureuses dispositions qu'il remarqua dans le petit pâtre, lui procura les moyens de recevoir de l'instruction à Faenza et à Parme. Le jeune écolier prit par reconnaissance le nom de son protecteur, et s'appela Damiani, c'est-à-dire fils de Damien. Après avoir terminé ses études, il enseigna lui-même les belles-lettres avec beaucoup de succès; puis, fatigué du monde, il se retira parmi les ermites de Fontavellana.

Là il se soumit aux plus dures pénitences, et, comme il pratiquait sérieusement la morale austère qu'il enseignait aux autres, il parvint à réformer les ermites de Fontavellana et à étendre cette réforme sur des couvents

(1) *Voy.* BIBLE (versions de la).

voisins. C'est alors qu'il montra toute la vigueur de son caractère, une abnégation pour laquelle nul sacrifice n'était difficile, et une rigueur, quand il s'agissait d'accomplir ces sacrifices, qui n'avait d'égards pour personne et dépassait souvent la juste mesure. Il manifesta toute sa vie une prédilection marquée pour le monachisme, qu'il considérait comme le moyen le plus efficace de relever le siècle de son abaissement moral. Presque tous ses écrits exaltent le monachisme; telles sont les *Vies de S. Odilon*, *de S. Romuald, de S. Dominique le Cuirassé* et *de S. Rodolphe*, qu'il composa successivement pour mettre sous les yeux de ses contemporains les vrais modèles de la vie religieuse. Mais, en s'occupant ainsi du progrès individuel des Chrétiens, il portait en même temps sa sollicitude sur toute l'Église, dont la situation était alors déplorable. La simonie, qui dominait en Italie, et le concubinage des prêtres étaient les tristes résultats de cette décadence. Damien opposa à la corruption générale une volonté d'une incroyable énergie et un savoir merveilleux pour son siècle, et ce n'est pas exagérer que de dire qu'il soutint, dans la sphère spéculative, la lutte que réalisa, d'une manière pratique, son ami Hildebrand, l'illustre Pape Grégoire VII. Il écrivit dès 1045 au Pape Grégoire VI, et, l'année suivante, à la demande de l'empereur Henri III, au Pape Clément II, pour obtenir que le Saint-Siége prît de vigoureuses mesures contre les désordres qu'entraînait la famine. En 1051 il publia son fameux *Gomorrhianus*, dans lequel il attaqua la violation de la loi du célibat dans des termes d'une exagération presque nécessaire à cette époque endurcie pour se faire écouter.

L'année suivante il publia son livre *Gratissimus*, qui indique la manière dont il faut traiter les ecclésiastiques simoniaques. La considération qu'il acquit par ses ouvrages et ses exemples décida le Pape Étienne IX à le créer, en 1057, malgré sa résistance, cardinal-évêque d'Ostie, titre qui le mettait à la tête du collége des cardinaux. Fut-ce à cette époque qu'il entra en relation avec Hildebrand ou antérieurement, c'est ce qu'il est impossible de vérifier. Toujours est-il que, à dater de cette époque, ces deux grands hommes marchèrent de concert. Lorsqu'à la mort d'Étienne IX, en 1058, le parti des comtes de Tusculum voulut placer sur le trône pontifical un intrus, dans la personne de Mincius de Vellétrie, sous le nom de Benoît X, Damien encouragea les cardinaux dans leur opposition, s'exila avec eux, tandis que Hildebrand conférait avec l'empereur, en Allemagne, sur l'élection de Nicolas II. Damien eut la joie de voir un concile confirmer, sous ce Pape, les principes qu'il avait défendus.

Ce fut le célèbre concile de Latran, de 1059, qui interdit aux laïques d'entendre la messe des prêtres concubinaires et proclama la peine de la déposition contre la simonie. La même année Damien fut envoyé avec Anselme, évêque de Lucques, qui devint le Pape Alexandre II, à Milan, pour y apaiser les troubles excités par les Patarins et faire rentrer l'archevêque Gui dans le sentiment du devoir. Cette négociation mit la vie de Damien en danger, et il fut obligé d'en venir à ce qu'on appelle aujourd'hui un compromis entre les partis. Cette conclusion, qui ne terminait rien, causa les plus vifs remords à Damien. Il avoue, dans une lettre à Hildebrand, qu'il préférerait avoir eu la lèpre que d'avoir eu à se mêler de cette affaire.

Du reste, le Pape et Hildebrand lui-même ne satisfirent pas alors Damien, qui leur reprochait de ne pas mettre assez de vigueur dans l'exécution des décrets du concile de Latran. Il s'ex-

prima à ce sujet de la manière la plus rude, et demanda même l'autorisation de déposer sa dignité épiscopale. On prit patience, et l'on ne consentit heureusement pas au désir de l'irascible cardinal; car l'Église eut plus que jamais besoin de son activité lorsqu'à la mort de Nicolas II le parti de la cour opposa, sous le nom d'Honorius II, au Pape Alexandre II, légitimement élu, un antipape dans la personne de Cadalous, évêque de Parme. Damien se montra l'adversaire le plus ardent de Cadalous. Ses lettres adressées à l'antipape, et destinées à la publicité (1), sont d'un style ferme et acéré et d'une argumentation victorieuse, tout comme celles qu'il destina à la cour de l'empereur (2), dans lesquelles il posa les rapports de la puissance pontificale et de la puissance impériale d'une manière si nette et si catégorique que ces lettres restèrent le manuel de la matière pendant tout le moyen âge.

Non content d'écrire, Damien entreprit plusieurs voyages pour seconder personnellement le Pape Alexandre II. En 1063 nous le rencontrons à Florence, où il parvient à détourner Godefroi, duc de Toscane, du parti de Cadalous, puis en France, où il se rend sous prétexte de calmer un différend né entre Hugues, abbé de Cluny, et Drogon, évêque de Mâcon, mais dans le fait pour gagner l'Église gallicane à la cause du Pape Alexandre II. A son retour, en 1064, il eut la satisfaction de voir Cadalous déposé par un concile de Mantoue, et il obtint du Pape l'autorisation de se retirer dans le couvent de Fontavellano. Il ne devait pas y demeurer en repos. En 1069 il fut envoyé en qualité de légat à la diète impériale de Francfort, où il obligea l'empereur Henri IV, en le menaçant de faire manquer son couronnement, de reprendre sa femme Berthe, dont il s'était séparé avec le consentement de quelques évêques allemands. Sa dernière mission fut d'apporter à l'archevêque Henri de Ravenne l'absolution de l'excommunication qui l'avait frappé, grâce que Damien avait longtemps et inutilement sollicitée du Pape Alexandre. Il mourut à son retour, en 1071, à Faenza. L'Église le compte parmi ses saints. Dès son temps on le nommait le *second S. Jérôme.* Son disciple Jean de Lodi écrivit sa biographie; elle précède ordinairement ses œuvres, et les Bollandistes l'ont adoptée. Const. Caiétan, O. S. B., publia une édition complète de ses œuvres en trois tomes, Rome, 1606—1615, in-fol.

ABERLÉ.

(1) *Epist.*, l. I, 20, 21.
(2) *Opp.*, IV, *Epist.*, l. VII, 3, 4.

DAMIEN, PATRIARCHE D'ALEXANDRIE, monophysite, se fit remarquer au sixième siècle en devenant l'auteur d'une nouvelle controverse.

Son contemporain Jean Philoponus, également monophysite, prétendait que les orthodoxes en admettant deux natures en Jésus-Christ, devaient nécessairement reconnaître en lui deux hypostases.

Les orthodoxes lui répondaient que nature et hypostase étaient deux idées différentes, différence sans laquelle il y aurait aussi trois natures dans la sainte Trinité. Philoponus, pour sauver son assertion, soutint en effet qu'il y avait trois natures dans la Trinité et devint ainsi le fondateur du *trithéisme.* Damien combattit vivement les trithéistes et opposa cette proposition à Philoponus : l'Être divin, qu'il appelait ὕπαρξις, diffère de l'être des diverses Personnes dans la Divinité. Aussitôt les adversaires de Damien s'emparèrent de cette proposition et le nommèrent tétrathéiste. Comme, contrairement à Philoponus, qui voyait dans les trois hypostases ou personnes trois individus, Damien ne donnait les hypostases que pour des

caractères personnels différents de l'Être divin, ses adversaires l'accusèrent de sabellianisme, ce qui montre à quelles inconséquences peuvent conduire des subtilités dialectiques et la manie de l'hérésie, car un seul homme ne peut être à la fois tétrathéiste et sabellien.

Damien exclut de sa communion le philosophe Étienne Niobès parce qu'il avait enseigné que quiconque admet l'union de deux natures dans le Christ ne peut plus les considérer comme différentes après cette union, ce à quoi un monophysite comme Damien n'aurait eu au fond rien à répondre. Le monophysite Pierre, évêque d'Antioche, usa de représailles envers Damien en se séparant de lui, de sorte qu'il y eut des Pétriniens et des Damianites parmi les monophysites. Vingt ans plus tard les monophysites d'Alexandrie et d'Antioche se réconcilièrent.

HAAS.

DAMM. *Voy.* LIBRES PENSEURS.

DAMNATION ÉTERNELLE. *Voyez* ENFER, JUGEMENT DERNIER et PEINES.

DAN (דָּן, Δάν, θεόκριτον ἄν τινες εἴποιεν κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶτταν) (1), cinquième fils de Jacob, premier né de Bilha, servante de Rachel (2). Quoique, d'après la Genèse (3), il n'eut qu'un fils, du nom de Husim, חֻשִׁים, il devint le père d'une grande tribu israélite de son nom, qui, à la sortie d'Égypte, comptait déjà 62,700 hommes capables de porter les armes (4).

La bénédiction prophétique de Jacob, « Dan jugera son peuple (5), » se réalisa par Samson, qui était de la tribu de Dan. Lors de la conquête de Canaan, sous Josué, la tribu de Dan obtint sa part entre la tribu de Juda et le territoire

(1) Jos., *Ant.*, I, 19, 7.
(2) *Genèse*, 30, 3-6.
(3) 46, 23.
(4) *Nombr.*, 1, 39.
(5) *Genèse*, 49, 16.

des Philistins, dans une contrée fertile, il est vrai, mais si limitée qu'au bout de quelque temps une portion de la tribu, qui d'ailleurs n'avait pu conquérir tout le pays désigné par Josué (1), fut obligée d'émigrer. Cinq messagers qu'ils avaient envoyés au dehors leur apprirent qu'il y avait, à proximité des sources du Jourdain, une ville nommée Laïs (2) ou Lesem (3), facile à conquérir. Six cents hommes armés se rendirent avec leurs familles dans cette contrée, s'emparèrent de la ville, et la nommèrent, d'après le père de leur tribu, Dan (4).

En s'y rendant ils avaient rencontré, dans la maison d'un certain Michas, de la montagne d'Éphraïm, un lévite qui, moyennant un salaire annuel, servait une idole domestique. Ils l'emmenèrent, érigèrent un autel à cette idole à Dan et en confièrent le culte à ce lévite et à ses descendants. De là les reproches adressés plus tard à Dan au sujet de son culte idolâtrique. Quelques auteurs prétendent que cette idolâtrie est le motif du silence que garde l'Apocalypse sur la tribu de Dan (5). Il est plus vraisemblable que S. Jean n'en parle pas à cause du petit nombre de ceux qui appartenaient encore à cette tribu (6), ou à cause de sa disparition complète après la captivité (7).

WELTE.

DAN, ville du nord de la Palestine, l'ancien Laïs ou Lesem (לַיִשׁ (8), לֶשֶׁם (9), Λαισά, Λεσέμ), que les Danites conquirent, rebâtirent, et à laquelle ils donnèrent le nom de leur père (10).

(1) *Juges*, 1, 34; 18, 2.
(2) *Juges*, 18, 7, 14.
(3) *Josué*, 19, 47.
(4) *Juges*, 18, 7-9 sq. *Jos.*, 19, 47.
(5) *Apoc.*, 7, 6.
(6) D. Calmet.
(7) Winer, *Lex.*, 1, 289.
(8) *Juges*, 18, 7.
(9) *Josué*, 19, 42.
(10) *Voy.* l'art. précédent.

D'après l'Écriture (1) cette ville, séparée de tout commerce avec l'extérieur, était située près de Beth-Rohob (2), sur la route d'Émath, dans une vallée fertile, qui est sans aucun doute l'*Ard el hul* actuel (3), et qui est formée par deux pointes de l'Anti-Liban, au nord du lac de Mérom, non loin des sources du Jourdain (4), à quatre milles romains ouest de Panéas (5). S. Jérôme l'identifie quelquefois avec Panéas même. Comme c'était le point le plus septentrional des possessions israélites, l'expression *depuis Dan jusqu'à Bersabée* comprend tout le pays.

Dan avait une mauvaise renommée par suite du culte idolâtrique qu'on y pratiquait. Les premiers colons qui s'emparèrent de Laïs y apportèrent, comme il est dit à l'article précédent, l'idole qu'ils avaient enlevée à l'Éphraïmite Michas (6), et le culte du veau d'or de Jéroboam y était pratiqué d'une manière permanente (7). La ville fut conquise par Bénadad (8). Elle était en général un des premiers points attaqués par les ennemis du Nord (9). L'Écriture nomme un *camp de Dan*, sur la montagne de Juda, près de Cariath-Iarim (10), מַחֲנֵה־דָן, tandis que la même expression au livre des Juges (11) désigne la première résidence de la tribu dans la portion qui lui était assignée.

S. Mayer.

DANIEL (דָּנִיֵּאל, dans Ézéchiel (12) דָּנִאֵל), prophète d'Israël du temps de la captivité de Babylone, était issu d'une famille distinguée, peut-être de race royale (1), quoiqu'on ne puisse pas le conclure avec certitude du texte de Daniel lui-même, 1, 3 sq. Très-jeune encore il fut emmené à Babylone, après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, sous le règne de Joachim, et élevé, avec trois autres jeunes hommes de son âge et ses compatriotes, pour servir à la cour. On changea leurs noms : Daniel fut appelé Balthasar, et ses compagnons, Ananias, Misaël et Asarias, furent appelés Sidrach, Misach et Abdénago. On leur apportait à manger de la table du roi ; mais, pour ne pas violer leur loi, ils demandèrent une nourriture plus simple, composée de légumes et d'eau, ce qui leur fut accordé.

Après une préparation de trois années ils furent examinés et trouvés plus intelligents et plus instruits que tous les jeunes Babyloniens qui avaient reçu la même instruction qu'eux ; Daniel notamment savait expliquer les visions et les songes, ce qui le mit bientôt en faveur auprès de Nabuchodonosor. Durant la seconde année du règne de ce prince, Daniel rappela à sa mémoire et interpréta un songe qu'il avait eu, et le roi en fut si satisfait qu'il l'éleva au-dessus des mages et des premiers dignitaires du royaume (2). Daniel se retira plus tard ou perdit sa haute position, car il fallut qu'on le rappelât au souvenir de Balthasar lorsqu'il s'agit d'expliquer l'inscription mystérieuse de la salle du festin (3). Sous Darius le Mède il fut de nouveau élevé au rang d'un des trois premiers dignitaires de l'État (4), et il conserva cette position au moins jusqu'à la troisième année du règne de Cyrus (5). On ne sait rien de plus de son histoire.

Le livre connu sous son nom se

(1) *Juges*, 18.
(2) *Nombr.*, 13, 22.
(3) Burkhardt, I.
(4) Jos., *Antiq.*, VIII, 8.
(5) *Onom.*
(6) *Juges*, 18, 30.
(7) III *Rois*, 12, 29. *Amos*, 8, 14.
(8) III *Rois*, 15, 20.
(9) *Jérém.*, 4, 15; 8, 16.
(10) *Juges*, 18, 12.
(11) 13, 15.
(12) 14, 14, 20.

(1) Jos., *Antiq.*, X, 10, 1.
(2) *Dan.*, 2, 48.
(3) 5, 10 sq.
(4) 6, 3.
(5) 10, 1.

divise en deux parties, l'une plus spécialement historique (1), l'autre plus particulièrement prophétique (2); mais il n'y a pas plus de suite dans les récits de la première que dans les discours prophétiques de la seconde. L'une et l'autre ne décrivent que des événements isolés ou des visions partielles, dont l'explication devient une prophétie formelle, portant tantôt sur les événements prochains, tantôt sur les événements futurs de la théocratie judaïque et l'accomplissement de ses destinées par le Messie. La première partie est écrite presque tout entière en langue chaldaïque; la seconde est en langue hébraïque, sauf les chapitres 2, 4—7, et 28, qui sont en chaldaïque.

La première commence par de rapides détails sur la conduite de Daniel et de ses compagnons d'exil à Babylone, et sur l'éducation qu'ils y reçoivent à la cour (I). Puis viennent le récit et l'explication d'un songe fait et oublié par Nabuchodonosor, qui avait vu une grande statue, dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les reins d'airain, les cuisses de fer, les pieds de fer et d'argile. Une pierre détachée de la montagne renverse la statue, devient une grande montagne et remplit la terre entière. La tête d'or signifiait le royaume de Babylone, la partie en argent le royaume de Perse, celle en airain le règne des Macédoniens, celle de fer et d'argile, soit les royaumes macédonico-asiatiques, soit, plus vraisemblablement, l'empire romain; la pierre qui renverse la statue, le règne du Messie (II). Ensuite le prophète raconte que Nabuchodonosor fit ériger une grande statue en or, qu'il commanda à chacun d'adorer, mais que ses compagnons refusèrent d'obéir, furent jetés dans une fournaise ardente, miraculeusement sauvés, élevés en honneur, en même temps que défense fut faite de blasphémer le nom de leur Dieu (III). Puis vient un autre songe de Nabuchodonosor qui prédit sa bestialité future; la prophétie expliquée s'accomplit (IV). Arrive l'interprétation de l'inscription miraculeuse qui paraît dans la salle de festin de Balthasar, annonçant la ruine de Babylone, et Babylone tombe immédiatement (V). Enfin Daniel raconte comment Darius le Mède l'éleva au rang des trois premiers dignitaires de l'empire; comment les autres fonctionnaires, piqués de jalousie, arrachèrent au roi un édit d'après lequel, durant trente jours, il était défendu à tout le monde de prier d'autre Dieu que Darius, et que Daniel, continuant à faire sa prière journalière, fut jeté dans la fosse aux lions, d'où un miracle le délivra (VI).

La seconde partie commence par la description d'une vision dans laquelle quatre royaumes successifs se présentent aux yeux du prophète sous la forme de quatre animaux; puis paraît dans les nuées du ciel le Fils de l'homme, qui obtient un empire éternel sur tous les peuples. Les royaumes sont les mêmes que ceux qui ont été indiqués dans la vision de la statue et qui disparaissent devant le règne du Messie (VII).

Dans une autre vision Daniel voit un bélier avec deux cornes égales et un bouc qui l'emporte sur le bélier. Celui-ci est le royaume médo-perse, celui-là le royaume de Macédoine sous Alexandre (VIII). Puis il raconte la révélation des soixante-dix semaines d'années (IX), et une nouvelle vision sur le combat de Michel contre l'ange protecteur des Perses et des Grecs (X), à laquelle se rattachent des vues sur la destinée des royaumes perses et gréco-asiatiques, les persécutions du peuple élu et le commencement du règne du Messie (XI et XII).

(1) C. 1-6.
(2) C. 7 12.

Nous avons à peine besoin de remarquer que le livre de Daniel a une portée considérable et mérite le crédit dont il a toujours joui chez les Juifs et les Chrétiens. Un prophète théocratique proclame ses oracles au milieu du paganisme, et ce prophète obtient, parmi les païens, la plus haute position de l'État, comme pour montrer d'avance, par sa destinée personnelle, la prochaine subordination du paganisme à la théocratie et l'admission des Gentils parmi le peuple élu. C'est là un événement unique dans l'histoire profane et sacrée. L'influence de Daniel sur la cour de Babylone n'est pas moins extraordinaire. Le roi idolâtre est à deux reprises amené par Daniel à reconnaître le vrai Dieu et sa puissance souveraine, et à promulguer des ordonnances ayant pour but le respect et l'adoration dus à ce Dieu unique.

Les prophéties de Daniel sont d'une nature si particulière qu'on conçoit facilement que les rationalistes les aient attaquées de toutes manières. Nulle part l'avenir le plus éloigné n'est marqué d'une façon aussi exacte, aussi précise, même quant aux temps de la réalisation. Nulle part la situation générale du monde et les relations des monarchies de la terre, au commencement du règne du Messie, ne sont aussi ponctuellement, aussi rigoureusement décrites d'avance que dans ce prophète.

Il est évident que l'importance et la valeur de ce livre s'évanouiraient si, comme la plupart des critiques bibliques modernes le prétendent, il datait du temps d'Antiochus Épiphane, et si le nom du prophète Daniel qu'il porte avait été tout simplement interpolé. La question de l'authenticité est donc d'autant plus grave que cette authenticité a été formellement niée par les modernes. Comme il nous est impossible de produire ici toutes les preuves alléguées pour et contre cette authenticité, nous indiquerons simplement le moyen de s'orienter dans cette question.

Le point de départ des contradicteurs de l'authenticité du livre de Daniel est l'hypothèse que des prophéties et des miracles vrais, et par conséquent surnaturels, ne sont pas possibles. Déjà le païen Porphyre s'était déclaré contre l'authenticité, parce qu'il trouvait décrite si exactement l'oppression des Juifs au temps d'Antiochus Épiphane qu'il était, à son avis, impossible qu'elle eût été prévue et prédite au temps de Daniel.

Et ce sont toujours ces prophéties et ces miracles que les modernes allèguent comme impossibles, disant que ce sont de pures fictions, imaginées au temps des Machabées.

De plus, pour donner à la contradiction l'apparence d'une sérieuse critique, on a relevé, contre l'authenticité du livre, une prétendue série d'anachronismes, d'inexactitudes historiques et de contradictions. C'est Hengstenberg qui a exposé le plus explicitement et le plus à fond ces objections et qui a cherché le plus sérieusement à les réfuter (1), et le long article de de Wette sur Daniel, dans l'Encyclopédie de Halle (2), est presque exclusivement dirigé contre Hengstenberg.

Quant au premier point, concernant les prophéties et les miracles, le reproche est moins du ressort de la critique que de la dogmatique et de l'apologétique, et la réponse aussi simple que complète se trouve dans la démonstration de la possibilité des prophéties et des miracles (3). L'objection tirée des données précises et chronologiques de la prophétie peut être considérée comme résolue par Hengstenberg (4).

Quant au second point, tout ce qui a

(1) *Authent. de Daniel*, p. 10-220.
(2) T. XXIII, p. 1-15.
(3) *Voy.* PROPHÈTE, MIRACLES.
(4) L. c., p. 176

été objecté relativement à la prétendue contradiction entre les chap. 1, 21, et 10, 1, aux mots grecs qui se présentent dans ce livre, aux louanges que se donne Daniel, à son séjour à Suze dans la troisième année de Balthasar (1), à la confusion vraisemblable de Darius le Mède avec Darius Hystaspe, peut être considéré comme résolu ou réfuté par le même auteur. Et si de Wette insiste sur ce que Nabuchodonosor est désigné comme père de Balthasar, tandis qu'il était son grand-père, et s'il se fonde sur les données de 1, 1, et de 2, 1, pour affirmer que la base historique du livre est singulièrement ébranlée, il suffit de rappeler l'usage biblique du mot אב, qui signifie non-seulement père dans le sens propre, mais aïeul en général, et en particulier grand-père, comme on le voit dans Genèse, 28, 13, III Rois, 9, 7. Quant aux deux passages qui doivent ébranler la base historique du livre, il ne s'agit que de quelques chiffres qui peuvent facilement avoir été altérés par les copistes. Si l'inexactitude provient de l'auteur, elle n'a aucune influence directe sur le reste du livre; les livres d'histoire présentent des inexactitudes semblables, sans qu'on puisse pour cela rejeter leur valeur historique.

Les objections intrinsèques élevées contre l'authenticité du livre n'ont pas plus de portée. Le silence de Sirach, qui ne parle pas de Daniel, ne peut rien prouver en faveur de l'origine postérieure d'un livre qui porte le nom de Daniel, car Sirach ne parle pas non plus d'Esdras ni de Mardochée. Il en est de même de la place qu'occupe Daniel parmi les hagiographes dans le canon hébraïque, car la suite des livres de ce canon n'est pas réglée d'après la date de leur origine (2). Mais il résulte des assertions de Josèphe, racontant que l'on présenta le livre de Daniel à Alexandre le Grand à Jérusalem et qu'on lui montra la prophétie annonçant la prochaine soumission des Perses (1), de même qu'il ressort de la manière dont Matathias mourant rappelle Daniel et ses compagnons (2), que le livre de Daniel est bien antérieur au temps d'Antiochus Épiphane. Si l'on est obligé d'accorder ce point, la plupart des objections et les plus fortes contre l'authenticité tombent d'elles-mêmes, en tant qu'elles devaient démontrer précisément que Daniel datait du temps des Machabées, et s'il n'est pas de cette époque postérieure la date de son origine remonte nécessairement à la captivité de Babylone.

Il ne reste plus qu'une question : Le livre de Daniel provient-il de ce prophète dans sa teneur actuelle, ou les premières parties isolées ont-elles été ajoutées à la collection actuelle par un Israélite postérieur? Une décision certaine est difficile sur ce point. Cependant les principaux motifs allégués pour soutenir la dernière assertion, savoir les données numériques et les cantiques de Daniel (3), n'ont pas un grand poids. Si ces données numériques sont des fautes des copistes, elles ne sont plus des preuves contre Daniel, et, si elles appartiennent à Daniel, elles sont des preuves insuffisantes. Les louanges que se donne Daniel ne sont pas des exagérations; elles répètent ce que disent d'avance les faits auxquels elles se rattachent et qui les expliquent, et ne peuvent paraître étranges, même dans la bouche de Daniel, lorsqu'il parle de lui-même en qualité d'historiographe.

Cf. Hengstenberg, l. c.; O. Herbst, *Introd. à l'ancien Testament*, t. II, p. II, p. 76. Sur les passages deutérocanoniques de Daniel, voy. les art. Bel et le Dragon, Cantique des trois

(1) 8, 12.
(2) Conf. l'art. Bath-Kol.

(1) *Antiq.*, XI, 8, 5.
(2) I *Mach.*, 2, 59, 60.
(3) 1, 19; 6, 4.

ADOLESCENTS, et SUZANNE. Cf. aussi Haneberg, *Hist. de la Révélat.*, trad. p. I. Goschler, t. I, p. 437 sq., Paris, 1856.

WELTE.

DANIEL, évêque de Winchester, appartient à l'école des savants qui, au temps de Bède, glorifièrent l'Église anglo-saxonne. Nous savons seulement de ses premières années qu'il vécut dans le couvent de Malmesbury, et qu'il fut dès lors uni d'une amitié qui persévéra jusqu'à la mort avec Aldhelm, célèbre abbé de Malmesbury, et père de la versification latine parmi les Anglo-Saxons († 709) (1). Après la mort de l'évêque Heddon, en 705, le diocèse de Wessex étant devenu trop grand et ayant été partagé en deux, le roi confia l'un des deux diocèses, dont le siége était à Sherborn (plus tard transféré à Salisbury) à l'abbé Aldhelm, et l'autre, avec l'île de Wight et l'antique siége épiscopal de Winchester, à Daniel (2). Ce fut du couvent de Nuthscelle, de ce diocèse, que sortit Boniface, l'apôtre de l'Allemagne, et ce fut l'évêque Daniel qui encouragea Boniface dans ses grands projets et lui remit en 718, à son départ pour Rome, deux lettres de recommandation, l'une publique, adressée à tous les Chrétiens, à tous les rois et évêques de la chrétienté (3), et l'autre scellée et destinée au Pape Grégoire II. Cette dernière a été perdue. Daniel resta en correspondance avec Boniface et lui donna les conseils les plus sages sur la manière dont il devait instruire les peuples païens (4). C'est auprès de Daniel que Boniface cherche sa consolation et son appui dans toutes ses angoisses (1), et Daniel prend une part cordiale à tout ce que fait Boniface (2).

En 721 l'évêque de Winchester entreprit un pèlerinage à Rome (3), et après son retour il fournit à Bède les sources d'où il puisa son histoire de Wessex (4).

En 731, année dans laquelle Bède termina son histoire, Daniel sacra Tatuin archevêque de Cantorbéry (5). Quoique plus âgé que Bède il lui survécut de dix ans; mais il perdit la vue, ce qui le détermina probablement à résigner son siége et à se retirer dans le couvent de Malmesbury, où il mourut en 745 ou 746 (6). Les auteurs d'histoire littéraire que nous avons cités, Pitséus et Balæus, de même que des écrivains postérieurs, Vossius (7) et Godwin (8), lui attribuent différents ouvrages; ainsi une histoire de la province de Wessex (*Historiam suæ provinciæ*); puis *Australium Saxonum gesta*; *Res insulæ Vectæ*; *Vita Ceddæ, episcopi*; *de Obitu Aldhelmi*, et, d'après Pitséus, *Epistolarum ad sanctimoniales lib. I.* Mais le savant Thomas Whright tient ces indications pour erronées dans sa *Biographia Britannica literaria*, Londr., 1842, p. 293 (*there is nothing to justify Bale and others in attributing to him the books whose titles they enumerate*), sans cependant donner les motifs de son jugement. — Il ne nous reste de Daniel que les trois lettres qui sont dans la collection des lettres de S. Boniface. La lettre 14, éd. Würdtw., se trouve aussi dans Ba-

(1) *Joann. Pitsei relationum historicarum de reb. Anglicis*, t. I, p. 144, ad ann. 744, ed. Par., 1619. Balæus, *Illustrium Majoris Britanniæ script. centur.*, I, fol. 53.

(2) Béda, *Hist. eccl.*, l. V, c. 18, ed. Stevenson.

(3) *Epist. S. Bonifacii*, ed. Würdtw., ep. 1.

(4) Ep. 14, ed. Würdtw.

(1) Ep. 12.

(2) Ep. 13.

(3) *Chron. Saxon.*

(4) Béda, *Hist. eccl.*, *prol.*

(5) *Chron. Saxon.*

(6) *Chron. Saxon.*, ad ann. 744. Wilh. Malmesb., *de Gestis Pont.*, p. 241. Th. Budborn, *Hist. major. Wintoniens.*, dans l'*Anglia sacra*, p. I, p. 195.

(7) *De Hist. Latin.*, l. II, c. 28.

(8) *De Præsulibus Angliæ*, t. I, p. 205, ed. Cantabrig., 1743.

ron., *Annal.*, ad. ann. 724. Au temps de Guillaume de Malmesbury le couvent de Winchester disputa à celui de Malmesbury la possession des reliques de Daniel, d'où l'on peut conclure qu'il mourut en odeur de sainteté.

SEITERS.

DANIEL (GABRIEL), né en 1649, mort en 1728, entra à l'âge de 18 ans dans l'ordre des Jésuites, devint professeur à Rouen et plus tard bibliothécaire de la maison professe à Paris. Le P. Daniel a laissé un nom comme historien et comme philosophe. Parmi ses ouvrages historiques on cite surtout : 1° son *Histoire de France*, 17 vol. in-4°, qui a pour la première fois mis dans leur véritable jour plusieurs dates historiques relatives à la première et la seconde race des rois de France ; Voltaire lui-même nomme à ce sujet Daniel *un historien exact, sage et vrai*. Elle passe pour une des meilleures histoires de France qui existe, jusqu'au règne de Louis XI. 2° *Histoire de la milice française*, 2 vol. in-4°, sur l'art militaire en France depuis les Gaulois jusqu'à Louis XIV. 3° *Abrégé de l'histoire de France*, 9 vol.

Parmi ses écrits philosophiques on cite : 1° *Voyage du monde de Descartes*, réfutation du système de Descartes, voilée sous la forme d'un voyage, qui excita une si grande attention qu'elle fut traduite en anglais, en italien et en latin ; 2° *Entretiens de Cléanthe et d'Eudoxe*, observations sur les Lettres de Pascal, qui parurent en cinq langues.

Le P. Daniel publia en outre 3 vol. in-4° de polémique, sous ce titre : *Ouvrages philosophiques, théologiques, apologétiques et critiques.*

DANIEL LE STYLITE. *Voy.* STYLITES.

DANNENMAYER (MATTHIEU), professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Vienne, né à OEpfingen, en Souabe, le 13 février 1744, fréquenta d'abord les écoles de la petite ville d'Ehingen, voisine de son lieu natal, étudia la philosophie à Augsbourg chez les Jésuites, et la théologie à l'université de Fribourg en Brisgau, où il fut reçu docteur en théologie, après avoir été ordonné prêtre à Constance.

En 1778 il devint professeur de polémique, et, un an plus tard, d'histoire ecclésiastique, à Fribourg. Ses excellentes leçons furent généralement appréciées et le firent appeler, en 1786, par l'empereur Joseph II, à l'université de Vienne, où, suivant le plan des études de l'époque, il eut à la fois pour auditeurs les théologiens et les juristes. Plus tard il fut nommé en outre censeur impérial et examinateur théologique. Quelques années avant sa mort, qui eut lieu le 8 juin 1805, il fut enlevé à sa chaire et nommé premier conservateur de la bibliothèque de l'université.

Ses écrits sont : *Introductio in historiam Ecclesiæ Christ. universam*, Frib., 1778, in-8°. — *Historia controversiarum de librorum symbolicorum auctoritate inter Lutheranos agitatarum*, Frib., 1780, in-8°. — *Institutionum hist. eccles. Novi Testamenti Periodus I, a Christo nato usque ad Constant. Magn.* (Argent.), 1783, in-8°. — *Institutiones hist. eccles. Novi Testamenti*, Viennæ, 1778, 2 vol. in-8 ; 2e édit., corrigée par l'auteur, mais publiée seulement après sa mort, 1806. Cet ouvrage reçut le prix de 100 ducats destiné au meilleur manuel d'histoire ecclésiastique par l'empereur Joseph, et resta longtemps le livre élémentaire en usage en Autriche.

SEBACK.

DANOIS (CONVERSION DES). Plus un pays est situé vers le nord, loin des frontières de l'ancien empire romain, plus son histoire est restée obscure dans l'antiquité. Le Danemark, comme toute la péninsule scandinave et toutes les contrées qui n'ont pas été atteintes par

le courant de la civilisation gréco-romaine, n'a été civilisé que par l'introduction du Christianisme, qui le fait entrer en même temps dans le domaine de l'histoire. Lorsqu'au commencement du sixième siècle les Angles et les Saxons eurent envahi la Grande-Bretagne, les Danois arrivèrent des profondeurs de la Scandinavie et étendirent leur domination jusqu'aux frontières des Saxons. Ils devinrent les voisins immédiats d'un empire chrétien après que Charlemagne eut incorporé toute la Saxe à l'empire frank; ils conclurent des traités de paix avec le pays et entrèrent avec lui en rapports très-fréquents par le commerce. C'est ainsi que la porte du Danemark fut ouverte au Christianisme et que l'Église put y commencer son œuvre. Ebbon, archevêque de Reims, frère de lait de l'empereur Louis, se rendit en 823 en Danemark, pour travailler à la conversion de ce peuple, avec le double titre d'ambassadeur de la cour franke et de plénipotentiaire du Saint-Siége. La même année on vit des Danois adopter le Christianisme; d'autres Danois, qui entrèrent en relation avec des Chrétiens dans la ville de commerce de Dorstadt, sur le bas Rhin, se firent baptiser. L'arrivée du roi de Danemark Harald à la cour franke, à Ingelheim, en 826, fit naître de plus grandes espérances encore. Non-seulement Harald, sa femme, son fils et d'autres Danois de sa suite reçurent le baptême à Ingelheim, mais le roi emmena avec lui en Danemark S. Ansgar (1), moine de Corbie, que son activité courageuse et persévérante rendit l'apôtre de la Scandinavie. Ansgar, d'abord missionnaire (834), ensuite archevêque de Hambourg (transféré peu de temps après à Brême, qui devint le siége métropolitain de la péninsule scandinave), évangélisa avec un infatigable zèle, pendant quarante ans, les Danois et les Suédois. Toutefois les mœurs des Danois opposèrent une longue résistance à l'action du Christianisme.

Les divisions intestines du royaume frank, sous Louis le Débonnaire, ayant affaibli la considération et la terreur qu'avait inspirées la race franke, et par lesquelles Charlemagne avait maintenu les peuples des frontières du Nord, les Danois s'abandonnèrent à leur amour inné de la piraterie, débarquèrent en armes dans les contrées du Nord et poussèrent de là leurs expéditions dévastatrices en France jusqu'à Paris, en Lorraine jusqu'à Trèves, en Allemagne et en Angleterre, contrées qu'ils soumirent pendant quelque temps totalement à leur empire. Cette vie nomade, ce goût des expéditions lointaines et aventureuses, ces habitudes de guerre et de piraterie, les luttes intestines des divers chefs des races danoises se disputant le trône, et enfin les changements perpétuels des dynasties maîtresses du pays, dans lequel successivement les Danois, les Suédois et les Norvégiens prenaient le dessus, rendirent impossible l'action suivie et permanente des ouvriers évangéliques, et trop souvent une expédition nouvelle, un changement politique ruinait de fond en comble l'Église naissante. On comprend d'après cela que, malgré les efforts des missionnaires, il se passa une longue série d'années, à partir de 823, avant que le Christianisme eût jeté de solides racines et trouvât un point d'appui dans l'amour du peuple et dans ses dispositions religieuses. Il fallut toute la terreur que le vigoureux empereur d'Allemagne Henri Ier l'Oiseleur avait imprimée aux Danois pour qu'Unni, archevêque de Brême, pût aller paisiblement prêcher l'Évangile parmi eux.

Vers 948 quelques siéges épiscopaux furent fondés; Schleswig, Ripen et Aarhuus furent les premiers. Poppa,

(1) *Voy.* ANSGAR.

missionnaire allemand, devint le premier évêque de Schleswig, et l'empereur Othon Ier donna, en sa qualité de protecteur de l'Église, un énergique appui au Christianisme dans le Nord.

Toutefois, ce qui fut décisif pour les progrès du Christianisme dans ces régions, ce fut le règne de Canut le Grand (1) (1014-1047). Sa mère, sœur de Boleslas, duc de Pologne, lui avait inspiré l'amour du Christianisme, et il le prouva en appliquant à ses progrès toute la puissance que Dieu avait remise entre ses mains. Après avoir conquis l'Angleterre il envoya beaucoup d'ecclésiastiques en Danemark, et fit, en 1027, un pèlerinage à Rome pour unir plus intimement son royaume au Saint-Siége, créa deux nouveaux siéges épiscopaux, Odensée et Roeskilde, et fonda de ses propres deniers des couvents et des maisons curiales. Ainsi furent multipliés dans tout le pays les foyers d'où partirent les nouveaux efforts pour la propagation et la consolidation du Christianisme. En outre la grande autorité dont jouissait ce roi et l'influence morale de son exemple entraînèrent le peuple. Si plus tard il arriva encore que la guerre dévasta certaines fondations pieuses, le roi Svend (depuis 1064) non-seulement les restaura, mais en créa de nouvelles. Le nombre des évêchés fut augmenté par les fondations de Wiborg, de Wendsyssel (siége à Hjöring), de Lund et de Dalby. Ce fut sous ce roi que, grâce au concours actif et vigoureux d'Adelbert de Brême et du Pape Grégoire VII, l'Eglise fut complétement organisée en Danemark. Désormais le royaume eut huit siéges épiscopaux. L'épiscopat, sous Canut le Saint, forma, avec les membres de la maison royale, le premier corps de l'État. Lorsque ce royaume eut acquis une grande importance politique, il désira consolider et rendre en même temps plus indépendante son organisation ecclésiastique, et, après bien des efforts, il obtint du Saint-Siége que le Danemark serait affranchi de la juridiction métropolitaine de Hambourg-Brême, et que Lund serait érigé en métropole du Danemark (1104).

(1) *Voy.* Canut

INTRODUCTION DE LA RÉFORME EN DANEMARK.

La réforme s'introduisit en Danemark dans le court intervalle de 1526 à 1536, sous les rois Christian II, Frédéric Ier et Christian III. Les motifs furent, comme ailleurs, la politique et l'égoïsme des princes; les moyens, la perfidie et la violence.

Le clergé et la noblesse étaient devenus riches et puissants dans les trois royaumes scandinaves, depuis l'union de Calmar (1397), et ces deux corps de l'État limitaient singulièrement la puissance royale. C'étaient ces corps d'État des trois royaumes unis qui, d'après la constitution, élisaient le roi, et l'obligeaient souvent, au moment de l'élection, à des concessions qui étendaient leurs droits au détriment de l'autorité royale. Christian II (1) avait trouvé les choses dans cet état lors de son élévation au trône, en 1513. La Suède, qui avait toujours considéré l'union de Calmar comme une violation de sa nationalité, cherchait à s'en affranchir et à se constituer en un État indépendant; mais le roi Christian lui fit rudement expier ses prétentions. Ambitieux, perfide et cruel, il noya la noblesse, le clergé et les familles les plus distinguées du royaume dans une affreuse mer de sang. Après avoir humilié de cette façon barbare le pays, et croyant avoir solidement établi son autorité, il écrivit en Allemagne pour obtenir de Wittenberg des théologiens de l'école

(1) *Voy.* Christian II.

de Luther (1521); car il voyait dans ces théologiens de puissants adversaires de la hiérarchie, et il espérait se servir de leur influence et des innovations luthériennes pour enlever, au profit de son trône, les immenses biens et la puissance considérable dont jouissaient les évêques de son royaume.

On lui envoya un certain maître Martin, ancien prêtre de Wurzbourg, qui parut à Copenhague comme prédicateur du luthéranisme, mais qui provoqua aussitôt une forte opposition de la part de l'université, et trouva des dispositions si peu favorables à sa doctrine qu'au bout de quelque temps il s'éloigna. Le roi Christian, convaincu que cet échec tenait plus à la personne du prédicateur qu'à la doctrine qu'il était chargé d'enseigner, désira que Luther lui-même vînt prêcher la réforme, mais il ne put l'obtenir. Alors il prit d'autres mesures en faveur des innovations qu'il rêvait en chassant du royaume le confesseur de la reine, sœur de l'empereur Charles-Quint; en faisant secrètement périr Maximilien de Bins, qui avait été chargé de porter des plaintes à l'empereur; en défendant à l'université de Copenhague de rejeter les écrits de Luther et d'écrire contre eux; en interdisant aux ecclésiastiques de soumettre leurs démêlés à Rome et d'acheter désormais des propriétés, s'ils ne voulaient d'abord contracter mariage. Tels étaient les premiers essais de réforme de Christian, lorsqu'en 1523 il fut déposé par les états du royaume, qui, révoltés contre sa cruauté et sa perfidie, l'obligèrent d'abandonner le pays. Alors le royaume fondé par l'union de Calmar tomba en dissolution. Frédéric Ier, duc de Holstein, oncle de Christian, monta sur le trône de Danemark, et Gustave Wasa fut appelé à celui de Suède. Les états temporels et spirituels avaient, en déposant Christian, motivé leur acte en se fondant sur sa conduite malveillante à l'égard de l'Église; ils avaient, dans le même esprit, imposé à Frédéric, au moment où il était appelé au trône, l'engagement solennel de protéger l'ancienne Église et de conserver aux ecclésiastiques leurs biens et leurs droits. Le Pape adressa au nouveau monarque, ainsi qu'à son fils Christian, une lettre dans laquelle il les exhortait à éloigner de leur royaume l'hérésie luthérienne, en leur montrant tous les maux qu'elle avait engendrés ailleurs, la division des esprits, la haine, la sédition et la guerre (1525). Malheureusement sa promesse solennelle et les avertissements du Pape eurent moins d'empire sur Frédéric, d'une part, que les conseils de son fils Christian, qui, pendant un assez long séjour en Allemagne, avait pris goût à la réforme luthérienne, et, d'autre part, que les avantages politiques qu'ailleurs les princes avaient obtenus en admettant cette réforme, et que Christian faisait valoir contre les états du royaume. Si le grand-maître de l'ordre Teutonique, en sécularisant la Prusse moyennant la réforme, avait pu se l'approprier comme un pays héréditaire, combien à plus forte raison serait-il facile de séculariser les biens des évêques et des couvents en Danemark et de les attribuer à la couronne? Toutefois, et quoiqu'il fût dévoué de cœur à la doctrine de Luther, il n'osa pas, au commencement de son règne, manifester publiquement sa prédilection, et il se contenta d'agir secrètement en faveur du luthéranisme, attendant qu'il eût trouvé assez de défenseurs des idées nouvelles pour qu'il pût se déclarer ouvertement. Ces défenseurs ne devaient pas manquer longtemps au milieu des séductions de tout genre sous lesquelles la réforme se présentait et qui parlaient en sa faveur.

Depuis que Frédéric était monté sur le trône, Luther s'était adressé dans ses

écrits aux nobles d'Allemagne, en les provoquant à reprendre et à considérer comme leur propriété les immenses richesses que, dans un zèle exagéré et un aveuglement superstitieux, leurs ancêtres avaient données ou léguées aux couvents et aux églises; il avait également sollicité les évêques, les prêtres et les religieux d'abandonner leur fausse situation et de se marier. Au bout de quelque temps le roi put se déclarer publiquement en faveur du luthéranisme.

Dès 1527 les partisans des nouvelles doctrines obtinrent de lui la jouissance des mêmes droits que les Catholiques; en même temps il permit aux ecclésiastiques de contracter mariage, et fit une loi aux évêques de recevoir désormais le pallium, non du Pape, mais du roi, entre les mains duquel ils en acquitteraient les droits. En outre il ordonna aux évêques de prêcher l'Évangile plus clairement, c'est-à-dire, d'après l'expression adoptée alors parmi les novateurs, dans le sens de Luther.

Trois ans après, Frédéric assembla à Copenhague une diète, contemporaine de la diète d'Augsbourg, devant laquelle les théologiens catholiques et luthériens devaient comparaître et défendre leurs symboles. Les Luthériens remirent quarante-trois propositions qui résumaient leur doctrine; les Catholiques les déclarèrent hérétiques. Les Luthériens rédigèrent en réponse une apologie, tout comme ceux d'Augsbourg.

Frédéric mourut en 1533; son fils, Christian III, ardent Luthérien, anéantit rapidement et avec violence les droits et l'influence de la hiérarchie, et acheva, à l'insu du peuple, le schisme du royaume. A cet effet il convoqua une diète dont il exclut complétement le corps ecclésiastique; le jour même de la réunion de l'assemblée il fit jeter tous les évêques de son royaume en prison. Alors il dévoila à la noblesse la part qu'elle pourrait avoir aux dépouilles du clergé, et il la gagna ainsi au parti de la réforme. Il résolut dans la même diète d'abolir entièrement le culte catholique dans ses États. Les évêques furent contraints de renoncer solennellement aux propriétés de leurs églises et à tous les droits de leur charge pour recouvrer la liberté et la jouissance de leurs biens personnels; ils furent de plus obligés de promettre de ne plus s'opposer à la doctrine de Luther. Les prévôts et les curés durent résigner leurs fonctions, à moins d'adopter la foi nouvelle. Ces mesures violentes, arbitraires et despotiques, exclurent toute espèce de lutte dogmatique entre l'ancienne et la nouvelle doctrine, et l'introduction de la réforme en Danemark et dans tout le Nord scandinave fut exclusivement l'œuvre de la politique des rois.

Lorsque le Danemark eut été ainsi violemment arraché à l'Église, en même temps que l'Angleterre l'était par Henri VIII, le roi appela (1536) Bugenhagen (1), surnommé le Poméranien, disciple et ami de Luther, aux fonctions de prédicateur de la cour, chargé d'organiser le culte et la discipline ecclésiastique dans l'esprit du réformateur saxon. Bugenhagen couronna le roi et la reine, et consacra, en place d'évêques, des superintendants, qui, à la mort de leurs prédécesseurs catholiques dépossédés, reprirent le nom d'évêques, de sorte que l'organisation épiscopale fut conservée dans l'Église réformée du Danemark. Quant au culte, Bugenhagen conserva un grand nombre de cérémonies; le peuple put à peine soupçonner qu'il y eût eu un changement radical dans l'Église scandinave et adopta facilement la nouvelle organisation (2).

(1) *Voy.* Bugenhagen.

(2) Conf. Florim. Raem., *Origine des Hérésies*, 4e part., p. 13.

Cette organisation, établie par Bugenhagen et confirmée par Christian III, fut introduite de même en Norwége et dans les duchés de Schleswig et de Holstein, qui appartenaient à la couronne de Danemark, comme on le voit dans le titre : *Ordinatio ecclesiastica regnorum Daniæ et Norwegiæ, ac ducatuum Sleswicii et Holsatiæ, jussu Christiani III, regis Daniæ, cujus diploma est præfixum, Latine a Bugenhagio conscripta.* On peut juger de l'esprit qui présida à toute cette organisation ecclésiastique par les paroles que Bugenhagen, enrichi par le roi, prononça à son retour du Danemark (1542). Ivre de joie, il s'écria, en touchant le sol allemand : « Adieu, Danemark ; garde mon Évangile, je garde tes écus ; *Tu, meum, Dania, habeas Evangelium, ego nummos tuos.* »

A dater de cet acte de Christian III (1537), nul ne fut plus toléré dans le royaume s'il ne professait le luthéranisme. Ainsi l'ambition des rois, l'avarice de la noblesse, la sensualité des ecclésiastiques et des moines furent, ici comme ailleurs, les causes qui amenèrent la réforme; la violence dont l'épiscopat fut la victime et l'erreur qui abusa le peuple furent les moyens dont on se servit pour établir, développer et consolider la nouvelle religion.

Marx.

DANSE. La danse est, avec la musique et le chant, l'expression la plus ancienne et la plus naturelle de la joie, surtout dans la jeunesse; mais elle l'est aussi bien chez les vieux que chez les jeunes dans un peuple encore simple, et de là le proverbe de Salomon : *Est tempus plangendi et saltandi* (1). La danse est mentionnée dans les plus anciens livres de la Bible, à propos : 1° de marches triomphales de guerriers et de rois (2); 2° de fêtes publiques (1); 3° de processions religieuses et de solennités saintes (2); 4° enfin à l'occasion du culte des idoles (3). Les danses jointes aux festins, comme on en voit un exemple à la cour d'Hérode, s'introduisirent fort tard chez les Juifs, et ne furent qu'une imitation des Grecs, quoique Xénophon en parle déjà (4) et que les rois d'Assyrie emmenassent à la guerre une partie de leurs danseuses. Dans les occasions marquées aux n° 1 et 2, c'étaient surtout des femmes et des jeunes filles qui dansaient; dans les deux autres, des hommes et des femmes. C'étaient des hommes seulement qui, pendant la fête des Tabernacles, exécutaient une danse aux flambeaux, dans le vestibule du temple, devant les femmes assemblées. « Les hommes pieux (חסידים) et les hommes d'action (אנשי מעשה), c'est-à-dire des bonnes œuvres (les Esséniens, d'après quelques-uns), dansaient devant les spectateurs avec des torches allumées (que, selon la Gémara, ils lançaient en l'air et rattrapaient), et chantaient en même temps des cantiques, au son des instruments des lévites (5). C'est avec raison qu'on n'a pas fait valoir le texte des Rois, I, 6, 20, contre l'usage de la danse exécutée par des hommes, car Michol ne reproche à David que d'avoir oublié sa dignité royale en dansant comme le vulgaire, et la réponse du roi en est la preuve : « Oui, j'ai dansé devant le Seigneur, qui m'a choisi plutôt que votre père, et, quand je serais encore plus vil que je n'ai paru, ma gloire n'en sera que plus grande devant les servantes dont vous parlez. »

Cependant la Gémara se croit déjà obligée de justifier, chez des hommes

(1) *Eccles.*, 3, 4.
(2) *Juges*, 13, 34. I *Rois*, 18, 6.

(1) *Exode*, 15, 20. *Judith*, 15, 15 ; 16, 24.
(2) II *Rois*, 6, 5. Conf. l'art. FÊTES (des anciens Hébreux). *Ps.* 149, 150.
(3) *Exode*, 32, 19. III *Rois*, 18, 26.
(4) *Cyropæd.*, 4, 6, 7
(5) *Succa*, 5, 4.

sérieux et considérés, un plaisir qui paraît convenir surtout à la jeunesse, et elle le fait en insistant sur le cantique de louanges que les hommes chantaient en même temps : « Bienheureuse est notre jeunesse, puisqu'à notre âge nous n'avons pas à en rougir, et bienheureux est notre âge mûr que notre jeunesse a ménagé. » Servius, dans son commentaire sur Virgile, *Eclog.*, 5, 75, justifie l'usage de la danse : *Ut in religionibus saltaretur, hæc ratio est quod nullam majores nostri partem corporis esse voluerunt quæ non sentiret religionem; nam cantus ad animam, saltatio ad mobilitatem corporis pertinet.* Les Romains méprisaient la danse; personne ne danse à moins d'être ivre, *nemo saltat nisi ebrius*, était leur proverbe. Cependant les matrones des familles les plus patriciennes dansaient dans les solennités religieuses; Horace (1) dit de la femme de Mécène : *Quam...*

Nec ferre pedem dedecuit choris,
Nec certare joco, nec dare brachia
Ludentem nitidis virginibus, sacro
Dianæ celebris die.

A quoi Bentley ajoute : *In sacris solemnibus nonnisi liberas et honestas, seu virgines, seu matronas, saltitasse compertum est.*

Nous ne savons sur la manière dont dansaient les Hébreux que ce que peuvent indiquer les expressions חוּל et גִּיל, se mouvoir en cercle; il est probable que c'est ce qu'on en voit encore en Orient, sauf ce qui est inconvenant et lascif. La danse de l'Orient, dit Scholz (2), qui en a été témoin, consiste aujourd'hui en des mouvements semi-circulaires, accompagnés de pas et de gestes rhythmiques, mais irréguliers, qui, chez les nomades, sont exécutés par des groupes de jeunes filles placées entre deux rangées d'hommes, ne se touchant pas, ne se rapprochant guère, et suivant un chant assez agréable, en même temps que les jeunes filles frappent la mesure sur leurs tambours. Les danseuses juives chantaient en dansant (1) et en frappant elles-mêmes un petit tambourin qu'elles portaient à la main (aduffes); quand il y avait d'autres instruments (des harpes, des cymbales, des trompettes) (2), ce n'étaient plus les danseuses qui jouaient du tambour. On dansait volontiers au son de la flûte (3) chez les Grecs et les Juifs (4). Dans les temps les plus anciens on ne dansait pas seul en public. La fille de Jephté conduisait seulement le chœur et dansait la première, comme on le voit d'après le texte des Juges (5). La danse de Salomé devant Hérode était une immoralité qui s'introduisit postérieurement (6), et qui rappelle beaucoup Horace (7) :

Motus doceri gaudet Ionicos
Matura virgo, et fingitur artibus
Jam nunc et incestos amores
De tenero meditatur ungui.

SCHEGG.

DANSEURS, secte fanatique qui parut en 1374 le long du Rhin et dans les Pays-Bas. La chronique de Limbourg en parle (8); Radulphe de Rivo, qui était des Pays-Bas et contemporain de la secte, donne des détails précis (9) : « Le 17 juillet, il vint une singulière

(1) *Carmen II*, 12, 16-20.
(2) *Archeol. bibl.*, Bonn., 1834, p. 431.

(1) I *Rois*, 18, 6-20.
(2) Conf. *Succa*, 5, 4.
(3) *Matth.*, 11, 17.
(4) Conf. Bava, *Mez.*, 6, 1. Buxtorf, *Lex. Thalm.*, s. v. חליל (*tibiæ adhibentur in nuptiis et in funeribus*).
(5) *Juges*, 11, 34.
(6) *Matth.*, 14, 6.
(7) *Carm. III*, 6, 21.
(8) Vogel, *Chron. de Limbourg*, 2e éd., Marbourg, 1828, p. 71. Hontheim, *Prodromus*, II, 1096.
(9) C. 9.

secte de gens, de la haute Allemagne à Aix-la-Chapelle, puis à Utrecht, et enfin, en septembre, à Liége. A moitié nus, la tête couronnée, ces possédés des deux sexes exécutaient leurs danses impudiques dans les rues, dans les maisons et même dans les églises; ils chantaient en même temps et invoquaient des noms de diables inouïs. Lorsque leurs danses étaient terminées, les diables les tourmentaient d'une manière horrible; ils criaient d'une voix effroyable qu'ils allaient mourir si on ne les attachait fortement avec des cordes autour du corps. Leur secte monta à plusieurs milliers de septembre à octobre.

« Tous les jours il arrivait une foule de nouveaux danseurs de l'Allemagne, et l'on vit, à Liége et dans les environs, une multitude de gens, jusqu'alors fort bien portants, saisis soudainement par ces démons, tendant la main aux danseurs et se précipitant avec eux. Les hommes sensés ne savaient autrement expliquer l'existence de cette secte diabolique que par l'ignorance profonde où l'on était généralement des choses de la foi et des commandements de Dieu. Beaucoup de gens du peuple en rejetaient la faute sur le clergé concubinaire, qui probablement ne baptisait pas convenablement les enfants; cependant ils n'avaient plus rien à dire lorsque c'étaient précisément des prêtres séculiers qui guérissaient par les remèdes de l'Église des possédés que des religieux avaient en vain essayé de guérir. Le jour de la Dédicace, dans l'église de Sainte-Croix, à Liége, le thuriféraire se mit à balancer son encensoir d'une manière toute singulière, à danser d'une façon désordonnée et à chanter des paroles qui n'avaient ni rime ni raison. Un prêtre lui demanda de dire le *Pater*, il refusa; on voulut lui faire dire le *Credo*, il répondit: « Je crois au diable. » Alors le prêtre lui mit l'étole sur la tête, lut les formules de l'exorcisme, et le démon abandonna le malheureux, qui se mit aussitôt à dire le *Pater* et le *Credo* avec beaucoup de dévotion. Vers la fête de la Toussaint, une foule de danseurs, hommes et femmes, se réunirent dans le village de Herstal, et résolurent de se rendre à Liége pour en égorger les prélats et tout le clergé. En approchant de la ville ils furent rencontrés par d'honnêtes gens qui les amenèrent à des prêtres. On les conduisit dans la chapelle de la sainte Vierge du couvent de Saint-Lambert, où le prêtre Louis Loves leur imposa l'étole et leur lut l'Évangile de S. Jean, *In principio*. Il en guérit ainsi dix les uns après les autres, et il obtint par là une telle renommée que de tous côtés on lui amenait des malades de ce genre. On opéra des guérisons analogues dans les autres églises. Habituellement, en exorcisant, on lisait l'Évangile de S. Jean ou quelque autre fragment d'Évangile, surtout ceux où il est question de la guérison des possédés par le Christ. Une autre manière de les guérir consistait à leur imposer les mains ou à leur montrer la sainte hostie, à leur faire boire de l'eau bénite, à leur appliquer sur la bouche les doigts consacrés, en disant: *Exi, immunde spiritus*, etc., ou à les leur mettre dans les oreilles, en ajoutant: *Ephpheta*, etc., ou en soufflant sur eux. Le diable, avant d'être chassé, avoua que lui et ses compagnons n'étaient entrés cette fois que dans des corps de gens communs, mais qu'ils seraient entrés bientôt dans celui des riches et des puissants, par lesquels ils auraient chassé tout le clergé de Liége, si ce clergé n'avait pris les devants en les exorcisant et les conjurant.

« A Aix-la-Chapelle, le prêtre Simon plongea, jusqu'à la bouche, dans l'eau bénite, une jeune fille dont le démon n'avait voulu céder à aucune conjuration. Le démon avoua lui-même qu'il

demeurait depuis deux ans dans la jeune fille, et qu'il se réfugiait dans la pointe des doigts du pied quand, à Pâques, il s'agissait de communier. Il fut obligé de céder le terrain et de se retirer complétement, quoiqu'il offrît de faire la garde la nuit dans un château voisin, et, pour donner un échantillon de son savoir, il sonna d'une espèce de trompette; en dernière analyse il demanda de pouvoir se réfugier dans le bain de Charlemagne, à Aix-la-Chapelle. Quelques jours, après plusieurs personnes s'y étant noyées, on crut que c'était le démon qui en était la cause, et on ferma pour toujours le bain. Le même prêtre chassa un autre démon par la prière et le jeûne. Ces moyens spirituels, et d'autres du même genre, diminuèrent peu à peu la secte des Danseurs, qui avait singulièrement augmenté depuis un an. Il y eut bien encore pendant trois ou quatre ans certaines gens tourmentés par ces démons de la danse; mais les conjurations des ecclésiastiques en vinrent facilement à bout, le clergé de Liége ayant à cette époque une bonne renommée (1). »

La Chronique de Cologne (2) parle aussi de la fureur des Danseurs sous l'année 1374. Il y est dit entre autres : « Ils dansaient et sautaient tous et criaient : Monsieur S. Jean, gai, gai! Monsieur S. Jean! » Nous avons là l'origine de la dénomination de la *Danse de Saint-Jean*, *Sancti Joannis Chorea*, qu'on donnait à leurs sauts. Cette dénomination provenait, non de ce qu'on guérissait cette manie par l'Évangile de S. Jean (3), mais de l'analogie de leurs danses avec celles des païens, qui s'étaient propagées parmi les Chrétiens. « Des jeunes gens et des jeunes filles, couronnés de fleurs et ceints du gui sacré, se réunissaient le soir de la Saint-Jean, allumaient des feux, sautaient, dansaient et chantaient tout autour de la flamme. Cette fête correspondait au solstice d'été (1). » Ces danses fanatiques n'étaient-elles pas plus ou moins en rapport d'origine avec ces danses de la Saint-Jean, semblables aux danses et aux chants d'allégresse qui avaient lieu autour d'un bateau charpenté, dans la cathédrale de Saint-Corneille, et qu'on traînait à Aix, à Tongres et à Maëstricht, jusque bien avant dans la nuit, dont parle Rodolphe de Saint-Trond, vers 1113, dans d'Achery (2), et qui, évidemment, remonte à l'ancien culte païen de Néhalennia? Une chronique manuscrite de Cologne (3) dit des Danseurs, à l'année 1374 : « Dans la même année, les Danseurs vinrent à la fête de Notre Dame à Cologne, et ils dansèrent jusqu'à Noël (4). » On chercha le remède contre la manie des Danseurs en faisant les stations à la chapelle de Saint-Jean, près de Kilbourg. Tritheim remarque (5) que ce fut à cette époque que commencèrent les danses dans le Brabant et qu'elles durèrent plusieurs années.

Il est dit dans une chronique belge (6) : « En 1374 on vit les danseurs, *gens imparata cadit, dudum cruciata salivat.* Les attaques commençaient par des secousses épileptiques. Les possédés tombaient sans connaissance et haletants à terre. L'écume leur venait à la bouche ; puis ils s'élançaient, se mettaient à danser avec des

(1) Chapeaville, *Gest. Pontif. Leod.*, III, 19 sq. Foullon, *Hist. Leod.*, I, 438. Conf. Zantfliet, *Martene ampl. Coll.*, V, 301. Pierre de Herentals, Baluz., *Vitæ Papar. Avenion.* I, 483. *Annal. Fossenses*, ad ann. 1374, dans Pertz, *Mon. Germ. Script.*, IV, 35.

(2) P. 247.

(3) Forstemann, *Hist. des Flagellants*, p. 235.

(1) Grimm, *Mythol.*, 2e éd., I, 582 sqq. 337.

(2) *Spicil.*, II, p. 704.

(3) *Bibl. de Trèves,* cod. 1483.

(4) Cf. Brower, *Annal. Trever.* II, p. 259, sur les Danseurs de Trèves.

(5) *Chron. Hirsaug.*, II, 263.

(6) *Vetus Chron. Belg. Matthæi Annal.*, 2e éd., I, 51.

contorsions effroyables (1). » D'après Pierre de Hérental (2), ils ne pouvaient pas voir pleurer quelqu'un, et ils aimaient à exécuter leurs danses la nuit. Il leur semblait en dansant qu'ils étaient dans un fleuve de sang et qu'il fallait qu'ils sautassent en l'air pour l'éviter. Ils se tenaient en cercle, les mains dans les mains, et s'encourageaient en criant : Gai, gai! et ils s'imaginaient alors qu'ils voyaient le ciel ouvert et qu'ils y apercevaient Jésus. Il est dit des danseurs de Metz :

Dans la ville on vit des dansants,
Tant grands que petits, onze cents (3).

Les fichus rouges et les souliers à la poulaine leur étaient en horreur (4), et l'on défendit aux cordonniers de Liége d'en faire (5). D'après Jean de Leyde († 1504), dans sa Chronique belge, ils commencèrent à danser à Aix-la-Chapelle, le jour de la dédicace de la cathédrale, devant l'autel; quelques-uns sautaient aussi haut que l'autel; d'autres dansèrent à mort. Ils vinrent à Utrecht, à Liége et dans d'autres villes, la tête ceinte de certaines plantes. Pendant la danse ils s'encourageaient par le cri souvent répété : Gai, gai! On n'entendait pas d'autre parole sortir de leur bouche. Ils allaient ainsi d'église en église, dansaient devant les autels et les images de la sainte Vierge, et bien des spectateurs des deux sexes, tout en les regardant, étaient pris de la même manie et dansaient avec eux. On guérit à peu près trois mille personnes, dans ces différentes villes, par des exorcismes et la lecture de l'Évangile de S. Jean, et c'est ainsi que ce fléau cessa. Quand le démon se précipitait dans leurs genoux, il fallait qu'ils se missent à danser. S'il se portait dans leur ventre, il les tourmentait extrêmement et ils prenaient un aspect effrayant. De temps à autre un danseur ou une danseuse s'élançait sur les épaules d'un autre danseur, et prétendait de là voir des merveilles dans le ciel ouvert. La veille de la Toussaint, au matin, ils tinrent une assemblée et résolurent de tuer le lendemain tous les prêtres de Liége, ce qui n'eut pas lieu (1). Dans la suite on vit encore de temps à autre renaître cette fureur épidémique; ainsi en 1418 à Strasbourg, où l'on nomma ce fléau la danse de Saint-Gui (2). Dans les siècles suivants le fléau reparaît isolément. On continua à en demander la guérison à S. Gui. Dans le seizième siècle, il y avait en Brisgau la chapelle de S. Gui, à Biesheim, près de Brisach, et l'église de Saint-Jean-Baptiste à Wasenweiler, appartenant à l'ordre Teutonique, qui étaient fréquemment visitées par les danseurs de S. Gui. Le pèlerinage annuel garantissait des attaques de la maladie (3). Le médecin Plater († 1614) raconte l'histoire d'une jeune fille dansante de Bâle, vers le milieu du seizième siècle (4). En 1623 on parle de femmes qui faisaient un pèlerinage annuel à la chapelle de S. Gui, dans Drefelhausen, près de Weisenstein, dans les environs d'Ulm, pèlerinage qui préservait également des atteintes du mal (5). En Italie, à dater du quinzième

(1) Trithem., *Chron. Sponheim.*, ann. 1374, ed. Francof., p. 332.

(2) L. c.

(3) *Journal de Paris*, 1785

(4) Gobelinus, *Persona cosmodr. ætat.*, VI, c. 69.

(5) *Magn. Chron. Belgic.*, ann. 1374.

(1) Joannes a Leydis, *Chron. Belg.*, l. 31, c. 26. *Swertii Rerum Belg. annales*, I, 299.

(2) *Voy.* Jacques de Kœnigshoven, *Chron. Strasb.*, publ. par Schilter, Strasb., 1698, in 4°, p. 1087. Conf. Spangenberg, *Miroir de la Noblesse*, Smalkalde, 1591, p. 403, 6. Agricola, *Proverbes allemands*, n. 497, Haguenau, 1537, in-8°, fol. 248.

(3) Schenck à Graffenberg, *Observ. med. rar.*, l. I, obs. 270, Francof., 1600, t. I, p. 219.

(4) Félix Plater, *Praxis medic.*, l. I, c. 3, Basil., 1656, in-4°, t. I, p. 88. Ejusd. *Observat. in hom. affect.*, l. I, Basil., 1641, p. 92.

(5) Greg. Horst, *Observ. med. sing.*, l. IV;

siècle, le tarentisme fut très-fréquent; c'était une maladie qu'on attribuait à la morsure de la tarentule. On ne pouvait la guérir que par une musique qui poussait le malade à une danse interminable. Pearce parle d'une maladie absolument semblable en Abyssinie (1). Là aussi on lisait aux malades l'Évangile de S. Jean, et on employait des remèdes extérieurs, entre autres de l'eau fraîche; mais la vraie cure était la danse elle-même. On dansait avec le malade jusqu'à ce qu'il tombât épuisé, et alors il guérissait. Les convulsionnaires de France au siècle dernier et les méthodistes anglais, surtout les Jumpers, sont cités ici pour mémoire. Du reste la manie dansante de 1374 n'était pas un phénomène nouveau. En 1237 cent enfants, garçons et filles, furent atteints soudainement de la maladie à Erfurt, et firent en dansant et en sautant le chemin d'Erfurt à Arnstadt (deux milles allemands). Arrivés là, ils tombèrent épuisés et s'endormirent. Les parents vinrent les chercher, mais beaucoup d'entre eux moururent; les autres restèrent jusqu'à leur mort affectés d'un tremblement nerveux (2). A Utrecht, le 17 juin 1710, deux cents danseurs ne voulurent pas cesser de danser sur un pont avant qu'on eût porté le Saint-Sacrement à un malade. Le pont se brisa et tous se noyèrent (3). Le même fait se reproduisit près de l'église du couvent de Kolbig non loin de Bernbourg (4). Les danses et les chants païens dans les lieux saints sont fréquemment défendus (1). S. Éloi est dit avoir, comme le prêtre Rupert, de Kolbig, excommunié pendant un an cinquante danseurs (2).

Il faut bien distinguer des danses païennes et des sectes fanatiques les danses religieuses, telles qu'on les rencontre encore de nos jours dans plusieurs diocèses d'Espagne et dans les processions, dites dansantes, d'Echternach, dont Binterim a parlé : *de Saltatoria quæ Epternaci quotannis celebratur supplicatione*, Dusseldorf, 1848, in-8°. Un fait remarquable, c'est que, d'après l'ancienne méthode espagnole, les jeunes garçons qui dansent ont la tête couronnée de feuillages (3). Dürr (4) cite des usages ecclésiastiques analogues en Allemagne. On peut voir des usages semblables dans une procession de Liége, dans Paquot, *Supplementum ad Molani historiam SS. imaginum*, Lovanii, 1771, p. 497. « On voyait autrefois à Cologne, pendant la procession de la Fête-Dieu, un petit bonhomme, fantastiquement affublé à l'orientale, danser en tête du cortége sacré, et faire, pour amuser les spectateurs, les cabrioles les plus étranges et les plus contraires à la dignité de la solennité, et ce n'est que depuis quelques années que ce singulier spectacle a été retranché de la procession (5). »

Access. Epist. et Consult. med., l. I, Ulm, 1628, in-4°, *Epist.*, p. 374.

(1) *The live and aventures of Nathaniel Pearce, written by himself, during a residence in Abyssinia, from the years* 1810 *to* 1819, London, 1831, 8 vol., I, c. 9, p. 290.

(2) J.-Chr. Beckmann, *Hist. de la principauté d'Anhalt*, t. IV, c. 4, § 3, Zerbst, 1710; t. I, p. 467.

(3) *Martini Minoritæ Flores temporum*, dans Eccard, *Corp. hist. med. æv.*, I, 1632.

(4) Beckmann, l. c., p. 465. Guill. Malmesb., l. II, c. 10, éd. Francf., 1601, p. 68. Vincent Bellovac., *Specul. histor.*, ann. 1003. *Alberti Stadensis Chron.*, ann. 1021. Grimm, *Légendes allem.*, n. 231.

(1) Conf. *Pœnitentiale Wilibrodi*, Kunstmann, *Livres pénitentiaires*, p. 177. Hartzh., *Conc. Germ.*, IV, 258, 17; III, 531. Conf. Binterim, *Hist. des Conciles*.

(2) *Vita S. Eligii*, Audveno auctore, .. II, c. 19. D'Achery, *Spicil.*, V, 248.

(3) Binterim, l. c., p. 12.

(4) *Commentatio historica de episcopo puerorum*, in Schmidt, *Thesaur. cur. eccles.*, t. III, p. 58 sq.

(5) Méring, *Évêques et Archevêques de Cologne*, Col., 1842, I, 7 sq.

Tandis que l'Église abolissait les danses païennes, on s'appuyait sur quelques exemples isolés de danses religieuses de l'Ancien Testament, dans quelques villes d'Espagne et à Echternach, pour mettre ces danses sous la protection de l'autorité ecclésiastique, et on leur donnait un sens religieux.

Cf., sur les danses du moyen âge, Förstemann, *Sociétés chrétiennes de Flagellants*, Halle, 1828, p. 224, 320; Hecker, *la Dansomanie, maladie populaire du moyen âge*, Berlin, 1832; Häser, *Manuel de l'histoire de la médecine et des maladies populaires*, Iéna, 1845, p. 282 sq.

FLOSS.

DANTE (ALIGHIERI). Le treizième siècle fut l'apogée du moyen âge en Europe. Le Christianisme, organisé d'une manière solide et toute spéciale dans l'Église et l'État; la Papauté et l'empire, double élément de la théocratie chrétienne, se pénétrant et se complétant l'un par l'autre, poussaient, au sud et au nord, à l'est et à l'ouest, tous les peuples de l'Occident dans la voie du progrès. Les croisades, à la fois conséquences d'un intérêt commun et principe d'un nouveau développement, firent sentir longtemps leur action à tous les degrés de la société. Mais les peuples qui croyaient commençaient à prétendre savoir; on voulait connaître ce qu'on avait admis avec foi et aimé jusqu'alors. De même que l'État et l'Église étaient presque arrivés, à cette époque, à la merveilleuse unité qui caractérise le moyen âge chrétien, de même la théologie et la philosophie avaient contracté une alliance intime dans la scolastique. Ce que la science avait produit se reproduisait dans le domaine des arts et y prenait un corps et une forme. D'un bout de l'Europe à l'autre la chevalerie, dans son libre essor, la religion, dans ses aspirations, s'exprimaient par les œuvres de l'art, par la poésie, la peinture et l'architecture.

Mais le point culminant du moyen âge fut aussi le moment de sa crise. L'État et l'Église, qui n'offraient que dans leur constitution idéale et dans de rares et rapides moments la réalisation de la grande unité dont nous venons de parler, se retrouvèrent bientôt opposés l'un à l'autre, et le furent toutes les fois que les représentants de la puissance temporelle ou spirituelle n'étaient pas à la hauteur de leur mission. Le doute relâcha le lien entre la théologie et la philosophie partout où l'équilibre était rompu entre la science, la foi et la pratique. Le sentiment que les peuples avaient acquis de leur force dans le domaine matériel et politique, à la suite des croisades, la conscience de leur liberté morale, s'unissant à celui de leur minorité politique, les richesses qu'un immense commerce mit entre les mains des bourgeois, constituèrent l'élément démocratique, qui, à travers bien des déchirements et des bouleversements violents, substitua peu à peu le système des États modernes à la féodalité et à l'organisation théocratique du moyen âge.

Le treizième siècle produisit un homme dont la vie et les œuvres furent l'image fidèle et l'abrégé de son siècle; un homme que saisirent et agitèrent à la fois les éléments d'organisation et de désorganisation de cette époque merveilleuse; un homme qui appartient aux temps modernes, dont il est pour ainsi dire le prophète; un homme qui non-seulement a vécu dans le passé pour les érudits et les savants, mais qui vit encore au milieu de son peuple et au sein de la société moderne. Cet homme est le *Dante, — Durante Alighieri.*

Il naquit en 1265 à Florence, la ville la plus libre, la plus agitée, la plus lettrée et la plus florissante de l'Italie à cette époque. Il sortait d'une an-

cienne famille noble, guelfe d'opinion, et qui avait partagé les destinées de ce parti, notamment après la première rencontre sanglante avec les Gibelins, en 1215 (1). L'aïeul du Dante était Cacciaguida. L'un des fils de Cacciaguida prit le nom de famille de sa mère, née à Ferrare, et le transmit à sa postérité, qui porta désormais le nom d'*Alighieri* ou d'*Alghieri* (2). Dante naquit précisément au moment où Charles d'Anjou relevait le parti des Guelfes, bannis de Florence et battus près de l'Arbia (3). Il ne fut pas sans importance pour le développement du caractère politique du Dante que, durant les années de sa jeunesse, la bourgeoisie de Florence jouît d'une grande prépondérance et fût maîtresse de l'administration municipale, tandis que la noblesse, affaiblie par ses anciennes divisions et les pertes qu'elle avait faites dans les dernières luttes, cédait partout le pas au parti populaire (4). Le Dante, jeune encore, perdit son père, qui était jurisconsulte, et ce fut sa mère, Donna Bella, qui se chargea de son éducation. Aucun de ses maîtres n'acquit plus d'influence sur lui que le secrétaire de la ville de Florence, le savant poëte *Brunetto Latini* (5). De sérieuses études faites à Bologne et à Padoue, ses rapports avec des artistes distingués, tels que Cimabué et Giotto, avec le chanteur et musicien Casella (6), avec le poëte Guido Cavalcanti (7) et d'autres, formèrent son esprit et développèrent son goût pour la science et les arts. Un événement surtout eut une influence décisive sur sa vie intérieure : ce fut son amour pour *Béatrix Portinari*, qui mourut peu de temps après s'être mariée avec messer Simone di Bardi (1286). Le Dante datait l'attachement que lui avait inspiré Béatrix, et qui, dans sa jeunesse, devint un tendre et chaste amour, de sa neuvième année, époque à laquelle, durant une fête de mai, et au milieu des jeux des enfants de son âge, il avait fait sa connaissance. La mort de Béatrix devint une époque critique pour lui ; son amour se transfigura et devint le principe de sa vie ; Béatrix fut dès lors la première et la dernière pensée du Dante, l'idéal de sa conscience et de sa vie morale.

A partir de 1289 le Dante se mêla aux agitations de la vie publique. A l'école de la science, de l'art et de l'amour, succéda l'amère et sérieuse école de la vie pratique, et jamais caractère plus ferme, plus viril et mieux trempé, ne sortit du creuset de l'expérience que celui du poëte. Appartenant à une famille de Guelfes, vivant dans une ville dont toutes les sympathies étaient aux Guelfes, Dante, quoique déjà élevé au-dessus de l'aveugle esprit de parti qui déchirait l'Italie, et que personne ne déplora plus vivement et ne combattit plus vigoureusement que lui plus tard, Dante, à cette époque, se distingua dans les armées guelfes contre les Gibelins d'Arezzo, dans la plaine de Campaldino (1289) (1), et contre les Pisans en 1290 (2). Profondément chagrin de la perte de Béatrix, poussé par sa famille, qui cherchait à le distraire de sa douleur, le Dante épousa, comme malgré lui, Gemma, de l'orgueilleuse maison des Donati. Ce mariage, dont il naquit cinq fils et une fille, ne fut pas heureux et se termina par une séparation. L'image ineffaçable de Béatrix, à laquelle répondait si peu la fière fille des Donati, la fureur de l'esprit de parti qui animait toute cette famille, et rendit le frère de Gemma, messer Corso, l'en-

(1) Conf. *Infern.*, 28, 103. *Parad.*, 16, 136.
(2) *Parad.*, 15.
(3) 1260, *Inf.*, 10.
(4) Macchiav., *Stor. Fior.*, l. II.
(5) *Inf.*, 15.
(6) *Purg.*, 2.
(7) *Inf.*, 10, 63.

(1) *Purg.*, 5, 88 sq.
(2) *Inf.*, 21, 94.

nemi personnel du Dante, qui ne pouvait et ne voulait appartenir aveuglément à aucune faction politique, furent les causes de cette mésintelligence domestique. Mais l'esprit de parti devait porter encore d'autres conséquences déplorables pour Dante. Tandis que, chargé de plusieurs missions diplomatiques au nom de la république, il apprenait à connaître par une expérience directe et journalière, et sur un grand théâtre, le monde, les cours et leur coupable politique, l'Église et l'État, les princes et les peuples, les conditions de leur bonheur et les causes de leurs misères; tandis que, d'après le témoignage de Boccace, il était l'homme le plus influent dans les conseils de la république, et qu'il avait l'occasion de prendre en main la direction de ses affaires, il s'éleva, du milieu de l'inquiète et ambitieuse noblesse, une nouvelle lutte pleine de passion et de fureur, qui entraîna le Dante dans ses fatales conséquences. A Pistoie, les familles nobles s'étaient livré un combat sanglant, qui avait divisé la ville en deux partis acharnés, celui des *Blancs* et celui des *Noirs*. Les uns et les autres cherchaient leur appui et leurs alliés dans Florence : les Blancs auprès des Cerchi, à la tête desquels était messer Veri; les Noirs auprès des Donati, dont le chef était messer Corso. La lutte se transplanta ainsi de Pistoie à Florence (1), grandit sur ce sol fécond en orages politiques, et réveilla les anciennes rivalités que le bon sens et l'énergie du gouvernement de la bourgeoisie avaient contenues jusqu'alors. Les Gibelins s'unirent en masse aux Blancs, les Guelfes aux Noirs. Les Noirs, serrés de près, s'adressèrent au Pape Boniface VIII et lui demandèrent, au risque de l'indépendance de leur ville, de leur envoyer Charles de Valois, frère du roi de France, qui se trouvait précisément alors à Rome, pour qu'il intervînt dans la lutte et remît l'ordre dans les affaires intérieures de Florence. Ce fut à ce moment critique (1300) que le Dante fut élu membre du collége des Prieurs des arts, *Priori delle arti*, qui constituaient la plus haute magistrature civile, la *Signoria*. Durant son priorat, qui ne dura que deux mois, et qu'il désigna lui-même comme la source de tous ses malheurs ultérieurs (1), le collége des Prieurs, soutenu par le peuple armé, après avoir, d'après l'avis du Dante, fait une enquête judiciaire sur les menées des chefs des deux partis, dont les dissensions et les conseils dangereux menaçaient la liberté de la ville, les bannit les uns et les autres, et la balance de la justice fut tenue d'une main impartiale entre les Blancs et les Noirs, les Guelfes et les Gibelins (2). Malheureusement, il n'y avait pas dans Florence beaucoup d'hommes d'un sens droit et élevé comme le Dante. A peine fut-il sorti du priorat que le parti blanc parvint à capter la faveur des bourgeois et de la *Signoria* et à rentrer dans Florence, ce qui exaspéra les Noirs et les poussa à demander avec instance au Pape de leur envoyer Charles de Valois comme pacificateur. Charles survint, en effet, avec des troupes (3), non en médiateur, ainsi qu'il l'avait promis, mais en homme de parti, favorisant ouvertement les Noirs. Dante l'avait prévu, et, la Signoria l'ayant envoyé au Pape, avant l'arrivée de Charles, pour protester contre cette immixtion étrangère, il était parti le cœur brisé; car il pouvait se dire, dans le sentiment de sa clairvoyance politique, de son courage et de sa valeur réelle :

(1) *Inf.*, 24, 145

(1) Conf. *la lettre du Dante*, dans sa *Vie*, par Léonard Arétin.

(2) *Inf.*, 6, 64.

(3) *Purg.*, 20, 70.

Quand je pars, qui reste?
Quand je reste, qui part?

Il demeura à Rome, tandis que sa patrie était livrée aux fureurs d'un parti audacieux, injuste et vindicatif, dont les intrigues le maintinrent loin de Florence jusqu'à ce que la révolution y fût accomplie. Les Noirs prirent le dessus; les Blancs furent bannis, les anciens Prieurs mis en état d'accusation, exilés sous les prétextes les plus futiles et sur les dénonciations les moins fondées, menacés du bûcher, leurs biens confisqués et pillés par les hordes des Noirs, qui traitaient Florence comme une ville prise d'assaut. Leur rage se dirigea spécialement contre Dante, l'homme équitable et modéré, la lumière des plus sages d'entre les Florentins. Ainsi le Dante se trouva enveloppé dans la ruine d'un parti auquel il n'appartenait que par une commune condamnation, et auquel il ne resta attaché que par l'espoir du retour et la pensée d'une intervention pacifique entre les exilés et leurs adversaires (1) (1302-1304).

Cette double espérance s'étant évanouie après l'échec des bannis qui, en 1304, avaient vainement attaqué la ville, le Dante se sépara complétement de ses coexilés et commença sa vie errante, allant de cour en cour, passant les Alpes, aspirant vainement à un retour qui pût rétablir son honneur outragé et réparer d'une manière éclatante l'injustice dont il était victime. Il fit alors l'amère expérience de ce qu'éprouvent ceux

Qui mangent dans les larmes le pain d'autrui,
Montent et descendent des marches étrangères.

Tu proverai si come sa di sale
Lo pane altrui, e com' è dura calle,
Lo scendere e' l salir per l'altrui scale (2).

Tantôt il pensait décider le peuple à le rappeler en lui dépeignant la justice de sa cause et l'ardeur de son patriotisme; tantôt il s'adressait à l'empereur Henri VII, qu'il sollicitait de rétablir l'ordre dans sa ville natale et dans toute l'Italie; tantôt il se flattait que la paix serait rétablie par la puissance et la justice d'un prince italien, comme Can Grande de Vérone. Mais toutes ces espérances s'évanouirent les unes après les autres, et ses démarches ne lui valurent que de nouveaux arrêts de bannissement de la part des maîtres de Florence, outrés du sentiment de dignité, d'équité, de courageuse franchise, qui n'abandonna jamais l'inflexible exilé (1311 et 1315).

Enfin en 1319 ils lui accordèrent l'autorisation de revenir, mais d'une manière si peu digne de celui qui demandait justice, et non pas grâce, qu'il refusa, dans une lettre où respire toute la grandeur de son caractère, persuadé, disait-il, que sa patrie avait plus besoin d'un homme comme lui que lui d'elle, la patrie ne pouvant lui manquer « partout où luisait le soleil de Dieu, partout où l'on reconnaissait les vérités éternelles auxquelles il avait voué sa vie. »

On ignore combien de temps le Dante erra ainsi de ville en ville, de famille en famille. Il n'y a rien de certain sur la durée et l'époque de son séjour chez Marcello ou Franceschino Malaspina, chez les Scaliger de Vérone, chez le comte Guido Salvatico, chez les seigneurs della Foggiacola dans les monts d'Urbino, ou les Bosoni di Raffaelli da Gubbio. On ne sait pas davantage s'il composa une grande partie de son poëme dans le couvent de Santa-Croce di Fonte Avellana, près de Gubbio, ou au château de Tolmino, dans le Frioul, comme hôte du patriarche d'Aquilée; s'il vint à Paris, s'il y vint plusieurs fois, s'il poussa jusqu'en Flandre et en Angleterre. Un grand nombre de cités

(1) *Parad.*, 17.
(2) *Ibid.*

d'Italie se disputent l'honneur d'avoir donné l'hospitalité au malheureux fugitif qui, durant sa vie, ne put s'arrêter nulle part, et auquel sa ville natale refusa un coin pour mourir.

Ce coin, le Dante le trouva chez Guido Novello da Polenta, un parent (d'après Boccace le père) de Françoise de Rimini, dont le poëte a décrit d'une manière si touchante l'infortune (1).

Dante mourut en aspirant, jusqu'au dernier moment, à rentrer dans la vie publique. Il revenait d'une mission qu'il avait accomplie à Venise pour son protecteur et son ami. Le chagrin qu'il eut d'avoir échoué et les mauvais traitements qu'il subit hâtèrent, dit-on, sa fin, qui eut lieu le 14 septembre 1321. Son corps repose dans l'église des Frères Mineurs de Ravenne. C'est en vain que son ingrate et repentante patrie réclama à plusieurs reprises les cendres du plus grand et du plus noble de ses enfants. Ce ne fut qu'en 1831 qu'elle lui éleva enfin un monument dans l'église de Sainte-Croix (*Santa- Croce*), à côté de Galilée, de Michel-Ange, d'Alfiéri et de Machiavel.

Il faut connaître la vie du Dante pour comprendre son livre: le citoyen explique le poëte. De même que le Dante fut l'homme de son siècle, qu'il prit part à tout ce qui passa autour de lui, qu'il ressentit les joies et les douleurs de son temps, en éprouva les grandeurs et les misères, de même son œuvre reproduit sa vie et sa destinée entière.

Comprenons d'abord l'époque qui a produit et formé le Dante, l'homme et le poëte.

L'inquiétude qui agitait Florence et l'Italie, et qui lui faisait à tout instant changer de maître et de constitution, était comme le souffle avant-coureur d'une période nouvelle, qui s'annonçait orageuse, mais féconde. On sait que, si la science, l'art et le génie avancent par tous les vents et font des progrès même au milieu des tempêtes, ils s'endorment et se taisent quand les vents se calment. Une vie nouvelle et vigoureuse éclatait de toutes parts en Italie: à Florence s'élevait le magnifique palais de la Signoria (*Palazzo Vecchio*); André de Pise coulait les portes de bronze du baptistère; la république chargeait son architecte de bâtir la plus grande cathédrale du monde, *Santa-Maria del Fiore* (commencée en 1298 par Arnolfo); on construisait la splendide église de la *Santa-Croce* et *Santa-Maria Novella*, la fiancée de Michel-Ange; la peinture naissait sous le pinceau de Cimabué, de Giotto et d'Oderisi da Gubbio, et le Florentin Casella rendait à la musique le rang qui lui appartient dans le chœur des beaux-arts.

Quelque part que se rendît le Dante en Italie, il trouvait les esprits en ébullition, au milieu de ce printemps orageux d'où s'échappait, dans son primitif essor, la liberté jeune et sauvage encore. En Lombardie il voyait d'actives mains arracher le « jardin de l'Italie » à l'empire des fleuves dévastateurs; il voyait voguer sur les flots des mers Adriatique et Tyrrhénienne des milliers de navires chargés des merveilles de l'Orient; dans la haute Italie les ateliers où se forgeaient les armures des puissants maîtres de l'Europe; en Toscane les fabriques de soie où se tissaient les manteaux et les longues queues des fières dames du moyen âge; à Venise il rencontrait Marco Polo, que l'amour des voyages avait poussé dans les contrées lointaines de l'Orient; à Rome il parlait aux pèlerins que la première année du jubilé (1300) y rassemblait des pays les plus éloignés de la chrétienté (1). Mais, quelque vif que

(1) *Inf.*, 5:

E cominciai, Francesca, i tuoi martiri
A lagrimar mi fanno tristo e pio.

(1) *Voy.* Mariotti, *Italia*.

fût l'enthousiasme que ces spectacles pouvaient éveiller dans une âme aussi impressionnable que celle du Dante, ce sentiment devait presque s'effacer devant l'impression des événements tragiques et terribles qui agitaient cette époque mémorable; et cette impression, nous la trouvons reproduite dans les ouvrages du Dante d'une manière d'autant plus frappante qu'elle répondait à son tempérament mélancolique et à sa jeunesse sérieuse et méditative. Conradin (1), dernier rejeton des Hohenstaufen, était mort de la main du bourreau; ce fut peut-être la première catastrophe sanglante dont le Dante entendit parler dans son enfance, comme la fin de ses jours fut attristée par la captivité de l'Église à Avignon (2). Il survécut aux malheurs de la dernière croisade de S. Louis et à la perte de la dernière possession des Chrétiens dans la Terre-Sainte, à la prise de Ptolémaïde, en 1291. Des scènes de carnage comme les Vêpres siciliennes et l'abolition des Templiers; l'abus de la puissance ecclésiastique employée à des fins mondaines et politiques; les empiétements fréquents de la puissance temporelle sur le domaine ecclésiastique; la décadence des ordres monastiques autrefois si glorieux; la foi défaillante, l'hérésie menaçante, l'impuissance impériale, tout cela était propre à assombrir une âme ardente pour la justice, dévouée à l'Église, fidèle à l'État, et devait lui inspirer la profonde et noble tristesse qui respire dans toutes ses œuvres.

En même temps que la bourgeoisie marchait à la conquête de la liberté et de la puissance, la langue nationale se perfectionnait et devenait un organe naturel et nécessaire du mouvement des esprits. Les prédécesseurs immédiats et les contemporains du Dante, Brunetto Latini, son maître, Cino da Pistoia, Guido Cavalcanti et Guido Guinicelli, se disputaient déjà la palme dans leur langue maternelle; Dante parut et les éclipsa tous. Il devint, par l'œuvre immense de sa Divine Comédie, *Divina Commedia*, le créateur de la langue écrite de son pays, l'Homère de l'Italie, le père de la poésie moderne.

De même que l'architecture des cathédrales du moyen âge unit symboliquement tous les règnes de la nature, l'histoire du ciel et de la terre, pour élever le temple dans lequel l'esprit de l'homme vit en une mystique union avec l'esprit de Dieu, de même l'intelligence de son temps et de son peuple se concentre dans le Dante pour produire le poëme gigantesque et sublime dont il avait conçu le plan après la perte de Béatrix, mais qu'il n'exécuta qu'après les catastrophes de sa carrière publique. Un double malheur, « qui lui ravit tout ce qui lui était cher, » donna son caractère et sa sanction à l'œuvre projetée. *La Divine Comédie* raconte le pèlerinage accompli par le poëte, qui quitte sa patrie terrestre, souillée par l'injustice, pour s'élever à sa patrie véritable, lumineuse et éternelle. Le Dante a perdu Béatrix, l'idéal de la femme noble et pure; il ne peut espérer la retrouver qu'au ciel. La science des choses divines peut seule le ramener à celle qu'il regrette; la possession du ciel peut seule le consoler de la perte douloureuse qu'il a faite sur la terre. L'idée de Béatrix morte et transfigurée reste jusqu'à la fin de sa vie ce qu'elle a été pour lui durant sa jeunesse, son étoile dans la voie du bonheur, l'ange gardien de sa vertu. Béatrix et l'amour qu'il avait pour elle (le bonheur de sa jeunesse) se confondent dans une merveilleuse allégorie avec la théologie et la studieuse ardeur dont il la poursuit (le bonheur de sa vieillesse). Mais le Dante ne parvient pas immédiatement après la mort

(1) *Voy.* Conradin.
(2) *Voy.* Avignon.

de Béatrix à ce haut degré de spiritualité. Il est d'abord infidèle à l'amour chaste et pur qui le dirigeait dans la voie de ce qui est noble et beau (1); il s'unit à Gemma Donati, à la vie publique, et cette alliance l'entraîne dans « la forêt obscure » des agitations mondaines, des intrigues politiques. De nombreux adversaires, des puissances ennemies l'entravent dans toutes ses entreprises, renversent tout espoir de bonheur pour lui, et il est obligé de chercher son salut dans une voie plus intérieure. Il s'adresse à la science terrestre, premier degré de la science divine :

Quando di carne a spirto era salita,
E bellezza e virtù cresciuta m'era,
Fu' io a lui men cara e men gradita.

E se'l sommo piacer si ti fallio
Per la mia morte, qual cosa mortale
Dovea poi trarre te nel suo disio?

Virgile, le chantre de l'empire romain, Virgile, dont le sixième livre de l'Énéide lui fournit le cadre de son poëme, devient pour lui le représentant de la sagesse mondaine et son guide dans la voie de purification, qui le ramène, de la société des réprouvés, d'une vie vulgaire et terrestre, au paradis, à l'union avec Béatrix, à la contemplation suprême. Ce pèlerinage, durant lequel le poëte, traversant l'enfer, le purgatoire et le paradis, entre en communication avec tous les hommes célèbres du passé, lui fournit l'occasion de développer, dans ses entretiens avec son guide et les morts illustres qu'il rencontre, ses idées sur le monde et la vie.

Tout, dans son poëme, est subordonné au développement de ces idées philosophiques et religieuses. De même que Béatrix et Virgile sont des allégories vivantes, des corps transfigurés, des êtres réels et intelligibles, et non de vaines, froides et artificielles abstractions de la pensée, des spectres dont il remplit sa scène pour faire marcher son drame, de même tous les autres personnages, toute la hiérarchie mythologique, la topographie de l'enfer et du purgatoire, la peinture des peines et des récompenses, l'astronomie et les visions apocalyptiques du paradis servent de forme et d'enveloppe à cette science symbolique. Mais on oublie à chaque instant le poëte et son idée, tant sont vives les terreurs qu'inspire son enfer, tant est réelle la douleur qui anime les descriptions de son purgatoire, éblouissante la lumière de son paradis, tant est vraie, puissante et entraînante cette fiction poétique. Les critiques et les commentateurs ont oublié ce caractère allégorique des personnages de *la Divine Comédie* lorsqu'ils ont mis en question l'humanité, la douceur, l'équité et l'orthodoxie du Dante, lorsqu'ils ont cru qu'il avait peuplé ses trois royaumes d'après les sympathies et les antipathies d'un Gibelin exagéré, d'après ses haines et ses amitiés personnelles, et qu'il avait mis spécialement aux enfers des personnages auxquels il devait de la reconnaissance et du respect. Dante ne songe pas aux individus : il juge les idées et les tendances de ses personnages, et ce n'est pas le poëte, c'est l'éternelle vérité, la morale, l'histoire, le Christianisme, qui dictent la sentence.

Quand il a rendu hommage à ces hautes exigences, quand il passe de l'idée à son représentant réel, à l'individu humain, alors il juge tout différemment, parce qu'il distingue la personne du symbole. « Eh quoi ! s'écrie Byron en réfutant Schlégel, il aurait manqué de cœur celui qui a été le poëte de Françoise de Rimini (1) et d'Ugolin, le père de la douleur (2) ! » Quoi ! on ne verrait qu'un aveugle esprit de parti dans le

(1) *Purg.*, 30, ad fin., et 31, 52.

(1) *Inf.*, 5.
(2) *Inf.*, 33

Dante parce qu'il place dans l'enfer les passions et les vices de Florence et de Rome, et les crimes des Guelfes, lui qui n'épargne pas davantage les fureurs des Gibelins (1) ; lui qui ne se permet pas un seul mot de récrimination personnelle durant son passage à travers l'enfer ; lui qui place, au lieu où sont punies les fautes volontaires et les passions habituelles des âmes faibles, mais non perverties, ses propres amis, tant qu'il ne voit en eux que des personnages fictifs, mais qui juge avec enthousiasme et amour tout ce qui leur est personnel, tout ce qui ne rentre plus dans le domaine allégorique (2) !

Le Dante n'est pas plus hétérodoxe qu'homme de parti parce qu'il se plaint avec un vif sentiment de douleur des fautes qu'il remarque dans l'Église, ses chefs et ses membres ; car il nous montre en même temps la punition de ceux qui violent les droits sacrés de la hiérarchie (3), et partout le poëte oppose, aux dures attaques dont étaient alors poursuivis le prêtre et le moine, l'idéal de l'Église et du monachisme, qu'il décrit dans les merveilleuses apologies de S. Dominique et de S. François (4).

Les protestants, qui se plaisent à voir dans le poëte, blâmant les abus de l'Église, un précurseur de la réforme, qui s'imaginent que le Catholique ne peut jamais se permettre un mot de critique sur les fautes dont il est témoin, et qu'il doit aveuglément approuver tout ce qui arrive dans l'Église, oublient que le Dante ne fit pas autre chose que les Minnesingers allemands et les troubadours de France, dans leurs sirventes ; qu'il faudrait, au même titre que le Dante, compter parmi les précurseurs et les héros du protestantisme S. Bernard de Clairvaux (1), Ste Catherine de Sienne et les Pères du concile de Trente eux-mêmes, plus sévères qu'aucun critique dans leurs sessions de réforme ; ils oublient que jamais le zèle du Dante ne fut frappé d'aucune censure ecclésiastique, et que le mot de Cicéron trouve ici parfaitement son application : « Chrysippe prétend accommoder les fables d'Hésiode et d'Homère à la façon dont il parle lui-même des dieux immortels, et veut faire des stoïciens de ces poëtes antiques, qui ne pensaient guère au stoïcisme ; *Chrysippus Hesiodi, Homerique fabellas accommodare vult ad ea quæ ipse de diis immortalibus dixerit, ut etiam veterrimi poetæ, qui hæc ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur* (2).

Quant à la portée scientifique de *la Divine Comédie*, Ozanam la fait connaître en un mot dans son excellent ouvrage : *Dante et la Philosophie catholique au treizième siècle.* « Elle est, dit-il, la *Somme poétique* de la théologie et de la philosophie du treizième siècle ; » montrant en même temps par là ses rapports intimes avec la scolastique et le prince de l'école, S. Thomas d'Aquin. La science du Dante suppose la foi et ramène à la foi. C'est Béatrix, personnification de la foi, qui remet son bien-aimé entre les mains de Virgile ; c'est elle qui le reçoit des mains du chantre de Mantoue et l'introduit dans les hautes régions de la contemplation. La morale couronne sa philosophie, et tout le système se divise en trois idées : le mal, la lutte du bien et du mal, le bien. C'est là le plan scientifique de *la Divine Comédie.*

Dans la première partie (*Inferno*),

(1) *Inf.*, 10.
(2) Conf. *Inf.*, 13 et 15, *Purg.*, 2, et *Inf.* 4, *Rencontre de Dante avec son maître Brunetto Latini, Pierre des Vignes, son ami Casella et les Sages de l'antiquité.*
(3) *Purg.*, 29, 86, *Frédéric II dans l'Enfer.*
(4) *Parad.*, 2.

(1) *Lib. de Consideratione.*
(2) *De Natura Deor.*, l. I, c. 15. Conf. Hengstenberg, *Gazette eccl. évang.*, 1842, n. 10-12. Gœschl., *Vues du Dante sur la création, l'ordre du monde, etc.*

le mal et le vice sont traités d'après les divisions scolastiques, qui font la base des cercles et des anneaux de l'Enfer.

La seconde partie (*Purgatorio*), qui est anthropologique, mène, par l'analyse des facultés intellectuelles et morales, à cette conclusion : que tous les efforts de l'activité morale ne sont que des modes de l'amour (1) et que les égarements de l'amour renferment encore un élément divin, capable d'être purifié. Cette purification, qui a lieu dans les différents cercles du Purgatoire, est rendue sensible par l'image des souffrances qu'entraînent les divers péchés.

Dans la troisième partie (*Paradiso*), la perfection théorique et pratique, répondant au système des vertus, est représentée par les diverses sphères du ciel planétaire et stellaire. L'idéal du bien est la soumission au système ecclésiastico-politique ordonné de Dieu pour maintenir l'éternelle harmonie, système dont le dualisme pousse toutes les facultés intellectuelles et pratiques à leur plus haute perfection (2). La chute la plus profonde est celle de l'homme qui méconnaît l'autorité de l'État et de l'Église, chute représentée symboliquement par celle de Judas, de Brutus et de Cassius, coupables tous trois de lèse-majesté divine et humaine, l'un pour avoir trahi le Christ, fondateur et pontife suprême de l'Église, les autres pour avoir assassiné César, fondateur de l'empire romain. Le système moral de l'auteur se mêle à tout son poëme, en fait la trame, et se retrouve plus spécialement dans les questions métaphysiques, que le Dante résout, comme en se jouant, dans sa langue forte et mélodieuse.

Ainsi se complète cette œuvre d'une richesse fabuleuse, d'une beauté magique, d'une parfaite et splendide harmonie, où tout se pondère et s'équilibre, se lie et s'explique, et dont l'auteur lui-même a dit ce mot fier et vrai :

> Et le ciel et la terre y prêtèrent la main,
> *Al quale ha posto mano e cielo e terra* (1).

Quant aux sources et aux figures de *la Divine Comédie*, on s'est appuyé (2) sur un grand nombre d'œuvres poétiques, extatiques, fantastiques, et l'on pourrait y ajouter une quantité d'œuvres tirées de la littérature de tous les peuples, même des Indiens, pour démontrer que cette forme poétique est populaire, et qu'elle était extrêmement répandue et goûtée au moyen âge. Mais Dante l'a développée d'une manière tout originale; il lui a donné une portée particulière par la doctrine à laquelle elle sert d'enveloppe; il a peint à la fois son siècle et lui-même, et a offert le premier modèle de la poésie personnelle des temps modernes. Cependant le siècle où il écrivit lui vint en aide. La littérature religieuse et scolastique de son époque l'avait habitué à chercher partout un sens mystique et mythique. La typologie de l'Ancien Testament est tout à fait analogue aux allégories du Dante, et le poëte s'en sert souvent directement (ainsi Rachel et Lia); les prières de l'Église, les paroles de la messe appliquent à la Mère de Dieu les passages du livre de la Sagesse, et montrent en elle la personnification de la Sagesse divine. L'allégorie de Béatrix trouvait dans ces figures connues de tous les Chrétiens une justification sacrée, et autorisaient le Dante à appliquer l'attribut de la *Rose mystique* à la vie bienheureuse dans l'empyrée. Les modernes, qui ne sont plus familiarisés avec ces idées mystiques, ont besoin de commentaires sa-

(1) *Purg.*, 17 :
Amor nasce in tre modi in vostro limo.

(2) Cf. l'*Allégorie de l'Aigle sacré*, *Parad.*, 18, 19, 20.

(1) *Parad.*, 25.

(2) Conf. Kopisch, *Dissertation*, en tête de son édition, et Ozanam, l. c.

vants; malheureusement ces commentaires, le plus souvent obscurs, subtils et bizarres, ont plutôt augmenté que diminué les difficultés de la lecture du poëte. Et toutefois, ce qui prouve la valeur de l'allégorie dantesque et l'impérissable mérite de ce poëme, c'est qu'il n'a pas été enseveli sous cet amas de commentaires, et que, malgré les ténèbres dont l'ont enveloppé une fausse mystique et l'interprétation mesquine donnée à ses moindres paroles, il survit dans tout l'éclat de son sens véritable, et continue à remplir les âmes de ses lecteurs du plus noble enthousiasme.

Le Dante nomma son poëme *la Divine Comédie*, d'après la terminologie de son temps, en vue des choses sacrées dont il traite, des terreurs de son commencement, de son heureuse issue et de sa forme dramatique.

Outre *la Divine Comédie* le Dante composa, dans sa jeunesse, des *Poésies lyriques*, célébrant son amour pour Béatrix, et dans sa vieillesse une *Paraphrase italienne des sept Psaumes de la pénitence et du Credo*, qui suffisent pour répondre à ceux qui doutent de l'orthodoxie catholique du Dante. Les poésies lyriques ont été réunies par lui-même dans la *Vita nuova*, qu'il écrivit peu de temps après la mort de Béatrix, c'est-à-dire en 1291.

On s'est demandé quel était le sens de ce titre de *Vita nuova*. Comme nous l'avons vu, avec la mort de Béatrix commença en effet une ère nouvelle pour le Dante. Accablé de douleur, il résolut de retrouver sa bien-aimée dans une vie toute contemplative, résolution à laquelle il fut d'abord infidèle, mais qui survécut aux vicissitudes de sa carrière et se réalisa à la fin de ses jours. Dans la première ferveur de sa résolution il écrivit la *Vita nuova*, retour vers les années les plus douces de sa jeunesse, plein de poésie et de tendres sentiments. Pour expliquer comment ces poésies de sa jeunesse, qu'il recueillit si tard, se reliaient à son nouveau rapport avec Béatrix, il écrivit donc son long commentaire et commença réellement une vie nouvelle qui vint se consommer et se parfaire dans *la Divine Comédie*. Un poëme intermédiaire entre la *Vita Nuova* et *la Divine Comédie* fut *le Banquet* (*Convito*), qui tire son nom de l'introduction. C'est l'œuvre en prose la plus développée du Dante, quoiqu'elle soit inachevée. Le poëte explique littéralement et moralement quatorze de ses *canzoni*; mais il ne donne, on ne sait pourquoi, que quatre dissertations sur les trois *canzoni* du commencement, et partout l'amour de la jeunesse du poëte est transformé en amour de la philosophie.

Dante écrivit en latin un autre ouvrage devenu célèbre; ce sont les trois livres *de Monarchia*, datant probablement de l'expédition de Henri VII à Rome. Le poëte, dans son enthousiasme, salue l'empereur comme le sauveur de la liberté et le restaurateur de l'ordre (1). La pensée fondamentale du livre *de Monarchia* se révèle dans plusieurs passages de *la Divine Comédie*; ce sont ici et là toujours les mêmes opinions politiques du poëte homme d'État. On a prétendu que toute *la Divine Comédie* n'était que la réalisation poétique des principes du livre *de Monarchia*; telle a été l'interprétation des commentateurs révolutionnaires, politiques et religieux, de la Jeune Italie, Foscolo, Rosetti, Marc Giov. Ponta de Rome (*Nuovo Esperimento sulla principale allegoria della Divina Commedia*). Dante démontre dans le premier livre que la monarchie, c'est-à-dire l'empire romain, est nécessaire au salut du monde et à l'acquisition des plus grands biens

(1) Conf. *Lettres du Dante aux princes et aux peuples d'Italie.*

de cette vie, la paix et la liberté, parce que la guerre ne peut finir qu'autant que la puissance souveraine est entre les mains d'un seul, dont le gouvernement politique ressemble à celui du monde; que c'est ainsi que s'établit un tribunal suprême, seul garant de la justice et de la paix universelle, et que l'ambition satisfaite du souverain le met à même de rendre à tous la justice qui leur est due. Dans le second livre il démontre, d'après la marche providentielle de l'histoire, que l'empire appartient aux Romains; dans le troisième, que l'empereur n'est pas soumis au Pape, que les deux pouvoirs sont égaux, représentant l'un le côté temporel, l'autre le côté spirituel d'une même, unique et sainte monarchie.

Ce livre eut, d'après le récit de Boccace, une destinée particulière; il fut condamné, plusieurs années après la mort de l'auteur, par le légat du Pape, parce que les partisans du roi de Bavière, dans son conflit avec le Saint-Siége, en appelaient, pour soutenir les droits de leur empereur, à l'œuvre du Dante, qu'on avait par hasard découverte, et procurèrent ainsi une réputation soudaine à un livre fort peu connu jusqu'alors. Abstraction faite de tout intérêt de parti, le livre du Dante démontre encore une fois qu'un temps nouveau se prépare, et le grand penseur prophétise la constitution de l'avenir. On voit que c'est commettre une grave erreur que d'attribuer des idées révolutionnaires et la haine moderne de la hiérarchie à ce livre du Dante, plus cité que lu, quand on pèse les paroles qui forment la conclusion de la troisième et dernière partie. « Ainsi, dit-il, nous avons établi la vérité de la dernière question que nous nous étions posée : L'autorité du monarque dépend-elle immédiatement de Dieu ou d'un autre? Et nous ne l'avons pas résolue de manière à faire penser que le prince ne soit pas subordonné au Pontife; car c'est pour une félicité immortelle qu'est instituée la félicité terrestre. César aura donc pour Pierre le respect que le fils premier né doit à son père, afin qu'illuminé de la lumière même de la gloire paternelle il l'irradie avec éclat sur le globe terrestre : *Enucleata est veritas illius ultimæ quæstionis, qua quærebatur an monarchæ auctoritas a Deo vel ab alio dependeret immediate. Quæ quidem veritas ultimæ quæstionis non sic stricte recipienda est ut Romanus princeps in aliquo Romano Pontifici non subjaceat, cum* MORTALIS ILLA FELICITAS QUODAMMODO AD IMMORTALEM FELICITATEM ORDINETUR. *Illa igitur reverentia Cæsar utatur ad Petrum* QUA PRIMOGENITUS FILIUS DEBET UTI AD PATREM, *ut, luce paternæ gratiæ illustratus, virtuosius orbem terræ irradiet.* »

Le Dante composa un second ouvrage latin intitulé *de Vulgari Locutione*. Il devait avoir quatre livres, et la mort empêcha vraisemblablement l'auteur de les achever. Ce que Dante avait fait d'une manière pratique et populaire par *la Divine Comédie*, il voulut le réaliser aussi par une voie scientifique. L'ouvrage avait pour but d'un côté de relever la nouvelle langue (italienne) du mépris où elle restait, d'exposer ses avantages sur plusieurs idiomes récents, et de l'autre côté de caractériser les diverses espèces de poésie. Le second livre, qui traite des *Canzoni*, devait former avec le troisième et le quatrième, dans lesquels l'auteur se proposait de traiter de la *Ballade* et du *Sonnet*, une poétique complète.

Outre ces ouvrages latins, le Dante écrivit encore plusieurs *Églogues* et le commencement de sa *Divine Comédie* en hexamètres latins, et peut-être, sans l'influence exercée sur l'auteur par Guido Cavalcanti, le chef-d'œuvre de la langue italienne n'existerait pas, ou il serait resté oublié parmi les autres

produits barbares de la muse latine du moyen âge (1).

Enfin nous avons du Dante une série de *Lettres*, la plupart latines, quelques-unes en italien, qui sont d'un grand intérêt, et prouvent en général la noble fierté de son caractère, telle que la fameuse lettre, publiée pour la première fois par Dionisi en 1790, adressée à un ami de Florence, dans laquelle Dante refuse de revenir dans sa patrie à des conditions qu'il ne trouve pas assez honorables.

Ajoutons un mot quant à la *langue* du Dante. Quand on a eu le bonheur de s'arrêter dans la chapelle des Médicis, de l'église de Saint-Laurent à Florence, devant les chefs-d'œuvre de Michel-Ange, les tombeaux de Jules et de Laurent de Médicis, on se sent naturellement entraîné à établir une comparaison entre les deux plus grands artistes de Florence, qui possédèrent un génie semblable dans des branches si différentes de l'art. Dante opéra sur une langue qui avant lui n'avait encore été employée à aucune création originale, qui offrait par conséquent mille obstacles au génie qui voulait la maîtriser et l'assouplir, comme le marbre résistait au ciseau de son émule Buonarotti. Dante parvint, par la hardiesse et l'énergie de son labeur, à dégrossir le bloc, à en tirer la forme qu'il y pressentait; il transforma la pierre partout où il la toucha; mais en beaucoup d'endroits il laissa le bloc inachevé, magnifique dans son imperfection et grandiose dans son ébauche. Plus tard on acheva ce que le grand artiste avait entamé, on polit ce qu'il avait dégrossi. Pour reconnaître combien le Dante est maître de sa langue, qu'on se rappelle l'inscription de la porte des enfers (2), la tempête qui résonne et gronde à l'entrée du royaume des ténèbres, les termes concis et puissants qui dépeignent en quelques traits un Sordello (1), un Farinata degli Uberti (2), un Manfred (3), un Pierre des Vignes (4); le saisissant épisode d'Ugolin et celui de Françoise de Rimini.

Le Dante, créant la poésie et la langue de sa patrie, s'élève comme les cimes des Alpes au-dessus des nuages et des brouillards du moyen âge, et de ces hauteurs inaccessibles découle le fleuve de la langue et de la poésie, qui doit arroser les plaines et les vallées des siècles futurs. Il n'est pas étonnant qu'après un pareil génie la poésie soit restée presque muette de respect et de stupeur jusqu'au moment où de nouveaux éléments créèrent une poésie nouvelle, née toutefois de la forme du grand maître. Si, après le Dante, longtemps la poésie se tait, les commentateurs pullulent. Les premiers furent les propres fils du Dante, *Pierre* et *Jacques*. En 1350 Jean Visconti, archevêque de Milan, convia les plus doctes esprits de l'Italie, deux théologiens, deux philosophes et deux historiens de Florence, à écrire un commentaire de la Divine Comédie. En 1373 on érigea à Florence une chaire pour expliquer le Dante; elle fut occupée d'abord par Boccace; les explications de Boccace ne vont que jusqu'au

(1) Conf. le comte Balbo, *Vita di Dante*, Torino, 1839.

(2) Per me si va nella città dolente;
Per me si va nell' eterno dolore;
Per me si va tra la perduta gente;
. . . .
Lasciate ogni speranza, voi ch' entrate.

(1) *Purg.*, 6:
Ahi serva Italia, di dolore ostello,
Nave senza nocchiero in gran tempesta,
Non donna di provincie, ma bordello!

(2) *Inf.*, 10.

(3) *Purg.*, 3:
Orribil furon li peccati miei,
Ma la bontà infinita ha si gran braccia
Che prende ciò che si rivolve a lei.

(4) *Inf.* 13:
Io son colui, che tenni ambo le chiavi
Del cor di Federigo, e che le volsi
Serrando e disserando si soavi
Che dal segreto suo quasi ogni uom tolsi...

dix-septième chant de l'*Enfer*, et forment deux forts volumes qui n'ont été imprimés qu'en 1724 à Naples, sous le nom de Florence, in-8°. Bientôt après, une chaire semblable, créée à Bologne, fut occupée par Benvenuto Rambaldo, d'Imola. Plusieurs autres villes d'Italie suivirent cet exemple.

Les ouvrages composés sur l'œuvre du Dante ont produit toute une littérature dantesque; ceux qui méritent d'être cités, avant tous, parmi les Allemands, sont Kannegiesser, Blanc, Förster, Oeynhausen, Uhden, Schlosser, Philalèthes, traduction en vers libres; Streckfuss, Witte, Gusek, Graul, en vers rimés; Ruth (*Histoire de la Poésie italienne*), Kopisch; en France, Grangier, en rimes françaises, Paris, 1595 et 1597, 3 vol. in-12; Ozanam, *Le Dante et la philosophie catholique au treizième siècle;* Artaud de Montor, *Histoire de Dante Aligh.*, Paris, 1841; Louis Ratisbonne, *l'Enfer du Dante*, traduit en vers, Paris, 1852; Mesnard, Le Dante, traduit en prose, 3 vol. in-8°, Amyot.

Malheureusement aucune des nombreuses éditions de Dante n'est faite avec une critique suffisante et n'est pourvue d'un *apparatus* complet; la meilleure sous ce rapport est jusqu'à présent celle des *Editori della Minerva*. La première édition est de 1472, in-fol., sans nom de lieu; la même année il en fut fait une à Mantoue, in-folio, dont le titre est en latin: *Dantis capitula*, Italice, et une autre sans nom de lieu par Frédéric de Vérone, petit in-folio. Il y en a encore une de Naples, 1477, in-folio, qui est très-rare et du plus grand prix; puis on peut citer celles de Venise, 1757, 3 v. in-4°, fig.; de Rome, 1791, avec les commentaires du P. Lombardi, 5 vol. in-4°; de Parme, Bodoni, 1795, 3 vol. in-folio; de Milan, 1809, 3 vol. in-folio.

MULLER.

DAPHNÉ, lieu de plaisir et faubourg d'Antioche, avec un temple et un bois de cyprès et de lauriers, consacré à Apollon et à Diane, qui avait le privilége du droit d'asile. Le grand-prêtre Onias ayant été déposé, et craignant les embûches de son successeur Ménélas, se retira dans l'asile de Daphné, en sortit néanmoins, attiré par les perfidies de son ennemi, et fut fait prisonnier (1). D'autres écrivains parlent aussi de cet asile, tels que Strabon (2), Justin (3): *Beronice, cum ad se interficiendam missos didicisset, Daphnæ se claudit.* Des monnaies d'Antioche de cette époque portent cette inscription: ΑΝΤΙΟΧΩΝ. ΤΗΣ. ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ. ΤΗΣ. ΙΕΡΑΣ. ΚΑΙ. ΑΣΥΛΟΥ.

Cf. Noris, *de Epochis Syro-Maced.*, p. 161; Eckhel, *Doctr. Numm. veter.*, t. III, p. 268, 270 sq.

DARIQUE. *Voy.* ARGENT, monnaie et poids chez les anciens Hébreux.

DARIUS (דָּרְיָוֶשׁ, sur les inscriptions cunéiformes de Bisutun, Daryawush) (4), nom de roi perse qui dans les saintes Écritures est donné à plusieurs souverains.

I. DARIUS LE MÈDE (5), fils d'Ahasvérus (Assuérus) (6), devint, à l'âge de soixante-deux ans, maître du royaume des Chaldéens, qui s'étendait sur les Mèdes et les Perses (7) et était divisé en cent vingt satrapies, d'après le texte de Daniel (8). Il ne peut par conséquent pas appartenir aux rois de Babylone (9); mais, comme il paraît en rapport immédiat avec Cyrus (10), dont il est le prédécesseur et parent (oncle, beau-père, ou l'un et l'autre), c'est le Cyaxare II de Xéno-

(1) II *Mach.*, 4, 33, 34.
(2) XVI, 2, 6, p. 750.
(3) XXVII, 1, 4.
(4) *Voy.* Rawlinson, *the Persian cuneif. Inscript. at Behistun*, Londr., 1846.
(5) *Dan.*, 6, 1, 29.
(6) 9, 1.
(7) 6, 8, 13.
(8) 6, 2.
(9) *Petav. Natal.*
(10) 6, 29, et surtout 11, 1, 2. Conf. 10, 1.

phon, ou l'Astyages du Daniel grec (1). Hérodote, Ctésias et Bérose lui-même (2) l'omettent, et font prendre Babylone par Cyrus seul. Cependant la conquête s'opère de concert avec les Mèdes, probablement d'après les ordres de Cyaxare, ce qui maintient l'exactitude du récit de Xénophon (3). Peut-être de nouvelles inscriptions persanes cunéiformes éclairciront-elles cette partie de l'histoire encore fort obscure.

Les traditions anciennes sont toutes réunies dans *Petav. Doctr. temp.*, l. X. Cf. Calmet, *Dict.* et *ad Dan.*, 5, 29. Des auteurs modernes ont aussi pensé à Darius Hystaspe, mais c'est un Perse positivement distinct de Darius le Mède; il est difficile de les confondre d'après Dan., 6, 29, ou 9, 1, et surtout d'après Dan. 11, 1, où Darius précède manifestement Cyrus.

II. Darius, roi des Perses, dans le livre d'Esdras, est le Darius fils d'Hystaspe, un Achæménide qui, après le meurtre du mage Gumata ou Pseudo-Smerdis, monta sur le trône de Cyrus (521 ans av. J.-C.), agrandit notablement le royaume, et mourut après être resté 36 ans sur le trône (486). La seconde année de son règne il donna aux Juifs la permission de reprendre les travaux du temple (4), qui fut achevé quatre ans après (516). Il est probable que c'est le Darius perse nommé dans Néhémie, 12, 22.

III. Darius Codomane, roi des Perses et des Mèdes (5), est le dernier monarque perse. Alexandre le Grand le renversa du trône (336-330 av. J.-C.).

S. Mayer.

DATAIRE, un des présidents de la Curie romaine (6), ayant dans ses attributions les grâces qu'accorde le Pape, et qui ont leur effet dans le for extérieur, *pro foro externo.* Il se nomme dataire quand c'est un simple prélat, prodataire quand c'est un cardinal, pour exprimer par là, d'après l'opinion du cardinal de Luca, une sorte de surveillance supérieure, vu qu'il serait au-dessous de la dignité d'un cardinal de remplir une charge qui peut l'être par un prélat d'un rang inférieur; mais dans l'un et l'autre cas les attributions sont les mêmes. On déduit le nom du mot latin inusité *datare*, qui vient de *data*, et celui-ci a son origine dans les constitutions émanées des empereurs, qui portaient toujours au bas le jour de la promulgation sous la formule habituelle : *Data calendis*, etc. (1), parce que le dataire doit marquer sur la requête le jour où le Pape a accordé la grâce. D'autres pensent, avec Théodore Amyden (2), que le nom vient de *dare*, parce que le dataire est autorisé à remettre les taxes qui sont ordinairement exigées pour la grâce obtenue; mais cette opinion ne paraît pas soutenable.

On ne peut indiquer avec certitude le moment où la charge du dataire s'établit. Anciennement (3) c'était au primicier des notaires de l'Église romaine de marquer dans les bulles et les brefs, par conséquent dans les affaires de grâce, le jour de la promulgation; plus tard ce fut le bibliothécaire qui eut ce soin. Ce ne fut qu'au quatorzième siècle, et selon toute vraisemblance sous le Pape Jean XXII, qu'on fit de cet office une fonction spéciale, séparée de la chancellerie. La *daterie*, qui était présidée par un *dataire*, fut créée pour prévenir beaucoup de désordres résultant de ce

(1) 13, 65.
(2) Dans *Jos.*, 1, 1, c. Apion. et Euseb., *Præp.*, 10.
(3) *Cyrop.*, 1, 5.
(4) *Esdr.*, 5, 6.
(5) I *Mach.*, 1, 1.
(6) *Voy.* Curie.

(1) Mabillon, *de Re diplomatica*, l. II, c. 25 et 26.
(2) *De Officio et Jurisdictione Datarii*, Venet., 1654, in-fol.
(3) Conf. Thomassin, *Vetus et nova Disciplina Ecclesiæ circa beneficia et beneficiarios*, Par., 1688, t. I, p. 568.

qu'on oubliait les grâces déjà accordées; car, au milieu des nombreux bénéfices réservés au Pape et souvent situés dans des contrées très-éloignées, il arrivait fréquemment que le même bénéfice était accordé à plusieurs personnes, ce qui occasionnait de scandaleux débats. Il était donc tout à fait nécessaire de charger quelqu'un de marquer les jours des concessions des bénéfices, pour ne pas retomber dans des inconvénients de ce genre.

Aujourd'hui, outre la concession des bénéfices réservés au Pape, la daterie a dans ses attributions les dispenses, dans les affaires de mariage, dans les cas extraordinaires, les dispenses d'âge pour l'ordination, les dispenses des irrégularités, l'autorisation d'aliéner des biens ecclésiastiques, etc., etc. Le dataire a un grand nombre de fonctionnaires sous ses ordres pour maintenir les affaires au courant. Ce sont : le subdataire, qui reçoit toutes les requêtes, à l'exception de celle dans laquelle le requérant demande un bénéfice devenu vacant par la mort du bénéficiaire, auquel cas la requête est adressée à l'*officialis per obitum;* puis deux réviseurs, qui lisent et examinent les requêtes, qui s'assurent que les formes sont observées; l'*officialis parvæ Datæ;* le *præfectus componendarum*, qui perçoit les taxes; l'*officialis de Missis*, qui contrôle les registres; le *revisor dispensationum matrimonialium*, et enfin vingt commis.

Les fonctions du dataire cessent à la mort du Pape; le dataire est tenu de transmettre scellées au collége des cardinaux toutes les requêtes non expédiées pendant la vacance du siége, et elles sont réservées au Pape futur (*Pius IV, const.* 63 *in eligendis*).

Cf. *J.-B. cardinalis de Luca Relatio Curiæ Romanæ,* Colon., 1633; *Notitia congregationum et tribunalium Curiæ Romanæ, auctore Hunoldo Plettenbergio*, Hildes., ann. 1693; Theod. Amydenius, l. c.; Van Espen, in *Jure eccl. univ.*, p. I, tit. 22.

Thaller.

DAUPHINS. Agrippa avait adopté certains emblèmes représentant des dauphins; on les plaçait dans le cirque de Rome sur de petites colonnes, et, toutes les fois qu'une course avait eu lieu, on élevait un de ces dauphins sur la *spina* du cirque; l'on pouvait compter le nombre des courses d'après celui des dauphins. Dans le langage ecclésiastique on exprime par le terme *delphini* des ornements de lampes et de candélabres ayant la forme d'un dauphin, ainsi que les candélabres eux-mêmes. Nous trouvons le mot dans ce sens par exemple *in epist.* LXVIII (al. LXVI) *Gregorii Papæ I ad Anthemium subdiaconum.*

Grégoire le Grand nomme parmi les vases d'église criminellement vendus à un Juif deux lampes à dauphins, *ministeria ecclesiæ, id est vasa, ornamenta,* etc., *coronas cum delphinis duas.* On eut en effet de bonne heure, dans les églises, des lampes et des candélabres qui étaient de véritables objets d'art ; ceux qui étaient ronds de forme se nommaient *coronæ;* les lampes à huile s'appelaient, suivant leurs différentes figures, *cantari, delphini, lychni,* etc. On adopta d'autant plus volontiers la figure du dauphin dans l'Église qu'elle était dès la plus haute antiquité l'emblème et le symbole favori des marins et des habitants des côtes, et qu'on aimait à multiplier dans l'Église les analogies tirées des navires ou des barques, images qui étaient le plus en usage dans l'Église après la croix.

Cf. Binterim, *Memorab. de l'Égl. chrét.*, t. IV, p. 125; Augusti, *Mém. de l'Archéol. chrét.*, t. XII, p. 84.

Fritz.

DAUT ou Dauth (Jean-Maximilien), né à Niderroden, vers la fin du dix-septième siècle, élevé dans la confession

luthérienne, apprit le métier de cordonnier, et vint, en faisant son tour de compagnonnage, à Francfort-sur-le-Mein. La lecture des saintes Écritures, entreprise sans intelligence ni direction, et celle de quelques livres mystiques en firent un illuminé. Il joignit des idées millénaires à cette espèce de spiritualisme exagéré, qui, ennemi de toute société religieuse, mène droit au communisme moderne (1). Il méprisait surtout le clergé luthérien, qui obtint son renvoi du territoire de Francfort. Il se rendit dans les Pays-Bas, puis à Schwarzenau, dans la principauté de Wittgenstein; de là il disparaît sans qu'on puisse retrouver ses traces. Daut était en relation avec d'autres fanatiques de son temps, tels que le perruquier Tennhardt, né à Meissen et résidant à Nuremberg. Il publia en 1710, à Francfort, un petit livre de 11 feuilles, sous le titre de *Trompettes des jugements de Dieu menaçant l'empire romain*, et, en 1711, un traité, sans nom de lieu, intitulé : *Divines Considérations sur les Chrétiens hypocrites et les faux dévots appelés piétistes.*

Ces petits libelles eurent de nombreux lecteurs parmi les protestants d'Allemagne et d'Angleterre. Daut imitait le ton et le style des anciens Prophètes et s'imaginait avoir leur esprit. Ce n'était dans le fait qu'un rude fanatique, qui pouvait bien en imposer pendant quelque temps au peuple, dégoûté de la sécheresse du dogmatisme luthérien, avide d'une doctrine plus vivante et aspirant avec une curieuse anxiété vers l'avenir. Voy. pour les détails sur Daut l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber; Walch, *Controverses religieuses de l'Église luthérienne*, 2e vol., p. 750, 5e, p. 1029; A.-S. Burger, *Exercit. de Sutoribus fanat.*, Lips., 1750, p. 52 sq.; Heinsius, *Hist. impart. de l'Égl.*, t. II, p. 1106; Fuhrmann, *Lexique portatif de l'hist. de l'Égl.*, t. I.

HAAS.

(1) *Voy.* COMMUNISME.

DAVID (דָּוִד, דָּוִיד), deuxième roi du peuple élu. Il était le plus jeune des fils d'un riche berger de Bethléhem, de la race de Juda (1), et se destina d'abord à la vie pastorale (2). Lorsque Dieu eut rejeté Saül, il envoya Samuel à Bethléhem sacrer David roi d'Israël. Le sacre accompli, l'esprit de Dieu descendit sur David, abandonna Saül, qui fut visité par le malin esprit de la mélancolie. Cette maladie du roi fit appeler le jeune berger à la cour; on espérait que ses chants et le jeu de sa harpe calmeraient l'esprit irrité du roi. Il sut plaire à Saül, qui en fit son écuyer et qui l'écoutait volontiers dans ses moments de tristesse. La guerre ayant éclaté entre les Israélites et les Philistins, les trois frères aînés de David entrèrent au service dans l'armée de Saül, et pendant ce temps David s'en revint garder les troupeaux de son père à Bethléhem. Dans une visite qu'il fit à ses frères, au camp, il eut l'occasion de prouver sa bravoure et sa confiance en Dieu en marchant hardiment contre le géant Goliath; sa victoire le rendit populaire et le rappela au souvenir du roi, qui le fit revenir à la cour. Mais, au moment du retour, les femmes d'Israël, qui marchaient au-devant du roi avec des signes de joie et en chantant : « Saül en a tué mille et David dix mille, » excitèrent la jalousie et les inquiétudes de Saül, qui commença à craindre son écuyer. L'esprit malin l'ayant saisi et David s'étant présenté la harpe à la main, Saül, hors de lui, lança son javelot contre l'innocent berger, qui échappa au danger. Il eut le même bonheur dans une autre occasion. Saül voulut l'exiler de nouveau; mais la

(1) I *Rois*, 16, 1, 11.
(2) 16, 11. *Ps.* 77, 70.

faveur populaire et l'amitié des courtisans pour David retinrent le roi, qui se contenta de l'envoyer, à la tête de 1,000 hommes, à l'armée. La popularité de David augmentant chaque jour redoubla les craintes et la fureur de Saül. Il chercha dès lors à exposer le jeune héros à des dangers qui pussent l'en débarrasser; il lui promit en mariage sa fille Michol, à la condition qu'il rapporterait cent prépuces de Philistins. David remplit la condition et obtint Michol. Saül, exaspéré, ordonna à Jonathas et à tous les officiers de tuer David. Cependant Jonathas, qui s'était lié d'une étroite amitié avec David le jour de la défaite de Goliath, parvint à opérer une réconciliation entre le roi et son ami, et les anciennes relations reprirent leur cours. David ayant remporté une nouvelle victoire sur les Philistins, Saül fut derechef saisi par le malin esprit et obligea le jeune guerrier à prendre la fuite. Il réussit, grâce à l'habileté de Michol, à sortir de son palais et se réfugia à Rama, près de Samuel, où Saül essaya en vain de le poursuivre. Jonathas échoua dans une seconde tentative de réconciliation et renouvela le pacte d'amitié qui le liait à David, dont il se sépara avec une profonde douleur. David se rendit à Nobé, où, pressé par la faim, il reçut des vivres du prêtre Achimélech, qui lui remit en même temps l'épée de Goliath. De là le fugitif se rendit près d'Achis, roi des Philistins, à Geth, où il ne put rester quand il fut reconnu. Il s'en revint en Judée, s'établit près d'Odollam, et y fut bientôt entouré d'une troupe de 400 mécontents. Il envoya alors ses parents dans le pays de Moab, afin de n'être pas troublé dans l'exécution de ses plans; lui-même se rendit dans la forêt d'Hareth, d'où il vint au secours de la ville de Ceïla, assiégée par les Philistins, et la délivra. Mais ayant appris, par une révélation divine, que les habitants de Ceïla le livreraient au roi Saül s'il y restait, il se retira dans le désert de Ziph, où Jonathas vint le voir et l'encourager. Saül fut averti par les habitants de Ziph du séjour de David, et il serait parvenu à s'en emparer dans le désert de Maon, situé encore plus au sud, si la nouvelle d'une invasion subite des Philistins ne l'avait obligé à revenir sur ses pas.

David se retira plus avant dans les montagnes escarpées d'Engaddi, et Saül, qui, après avoir défait les Philistins, revenait à la tête d'une troupe nombreuse poursuivre l'exilé, tomba fortuitement en son pouvoir. David toutefois n'osa porter la main sur l'oint du Seigneur et se contenta de couper un bout du manteau de Saül, pour lui prouver qu'il n'avait pas de disposition hostile à son égard et qu'il était innocemment persécuté. Le roi reconnut son injustice, ce qui n'empêcha pas David de se retirer encore plus au sud dans le désert de Pharan. Là, saisi d'indignation contre l'avare Nabal, riche pasteur du mont Carmel, qui avait refusé de venir au secours de ses gens, il allait en tirer une sanglante vengeance quand l'habile Abigaïl, femme de Nabal, parvint à l'apaiser. Revenu dans le désert de Ziph, où Saül se retrouva de son côté avec ses troupes, cherchant toujours ce David qui lui échappait sans cesse, celui-ci lui donna de nouvelles preuves de son respect, et, pour se mettre à l'abri des persécutions ultérieures de l'implacable Saül, il se rendit derechef dans le pays des Philistins, à Geth, vers le roi Achis, qui lui permit d'établir sa résidence à Siceleg.

Les expéditions fréquentes que David fit de là contre les peuples limitrophes lui valurent la confiance d'Achis, qui aurait voulu l'associer à une expédition des Philistins contre Saül, si la jalousie des princes dont il était entouré ne l'en avait détourné. Revenu dans Siceleg, David

trouva cette ville réduite en cendres par les Amalécites; il se mit aussitôt à la poursuite de ces ennemis, les atteignit, leur enleva un butin considérable, dont il fit cadeau aux anciens de Juda, ses proches, et dont il avait eu à se louer durant divers séjours qu'il avait faits auprès d'eux.

Il était à peine de retour de cette dernière expédition qu'il apprit la fin déplorable de Saül. Il témoigna de nouveau du respect qu'il avait pour l'oint du Seigneur en faisant immédiatement mettre à mort celui qui avait tué Saül, et en pleurant, dans un cantique célèbre, la perte des deux héroïques princes Saül et Jonathas, tombés sous la lance des Philistins.

Il partit alors pour Hébron, y fut sacré roi de la maison de Juda, et fit remercier les habitants de Jabès-Galaad d'avoir enseveli avec honneur le roi Saül.

Tous ces événements prouvent que David n'aspirait point au trône, et qu'il ne fit que se soumettre aux ordres de la Providence lorsqu'il fut sacré roi de la maison de Juda et qu'il prit le gouvernement des onze autres tribus. Isbozeth, fils de Saül, était parvenu, par l'influence d'Abner, à les soumettre à son autorité, et les deux royaumes subsistèrent l'un à côté de l'autre pendant deux ans, jusqu'à ce qu'Abner abandonna Isbozeth, qui tomba bientôt sous les coups de deux assassins. Enfin David, qui avait régné sept ans et demi dans Hébron, fut reconnu roi par les autres tribus, et conquit après un siége rapide la forteresse de Jébus, qui le mit en possession de Jérusalem. Il la fortifia, y transféra sa résidence et s'y bâtit un palais.

Maître de Jérusalem, il défit à plusieurs reprises les Philistins, ramena solennellement l'arche d'alliance de Cariath-Iarim, la déposa provisoirement dans la maison d'Obed-Edom, puis la transporta avec pompe à Jérusalem, dans le tabernacle qu'il avait dressé pour la recevoir, et fit éclater devant tout le peuple sa piété et son humilité. Il songeait à construire un temple lorsque Dieu lui envoya le prophète Nathan pour lui signifier que ses mains ensanglantées n'étaient pas destinées à bâtir la maison du Seigneur; il lui annonça aussi l'avenir de sa famille, qui régnerait à perpétuité sur Jérusalem et donnerait naissance au Messie, Sauveur du monde.

David jouissant de quelques moments de repos les employa à organiser le sacerdoce, à embellir le culte; mais la paix fut de courte durée : il se vit assailli de tous côtés par des ennemis. Cependant il leur tint tête à tous, en triompha avec l'assistance de Dieu, et étendit les limites de son royaume, en y comprenant les pays tributaires, depuis la mer Méditerranée jusqu'à l'Euphrate et du pied du Liban au golfe d'Ailath.

Dans sa prospérité il n'oublia pas son ami Jonathas et les promesses qu'il lui avait faites; il admit son fils Miphiboset à la table royale et veilla à la bonne administration de ses biens.

Cependant l'homme de Dieu, si ardent à servir le Seigneur, si jaloux de sa gloire, n'était pas affranchi des faiblesses de la nature humaine. Il enleva Bethsabée à son mari, Uri, capitaine de ses armées, qu'il fit périr en lui assignant un poste périlleux, et dont il épousa la veuve. Nathan vint, au nom du Seigneur, reprocher à David son double crime et lui annoncer le châtiment qu'il avait encouru. Le roi, contrit, humilié, demanda grâce; Dieu lui pardonna sa faute, mais il dut en subir le châtiment : non-seulement il perdit le fils qu'il avait eu de Bethsabée, mais son fils Absalon, qui s'était formé un parti parmi le peuple, s'éleva contre lui, et David fut obligé de quitter secrètement Jérusalem et

de fuir vers Mohanaim, en deçà du Jourdain, où il rencontra des preuves touchantes d'attachement et de fidélité de la part des princes de ces contrées. Il supporta les persécutions et les outrages avec la patience d'un sincère pénitent. Absalon l'ayant poursuivi, David supplia ses gens d'épargner la vie de son fils; malgré ses instantes recommandations Absalon fut vaincu et tué, et sa mort jeta son père dans la plus profonde douleur. La sédition apaisée, David reprit le chemin de Jérusalem aux cris de joie de son peuple.

Quelque temps après il apaisa la sédition d'un certain Seba, défit de nouveau les Philistins, et ordonna au général de ses armées, Joab, d'exécuter un dénombrement du peuple; mais il s'en repentit bientôt, probablement parce que le désir de compter son peuple provenait de ce qu'il avait détourné son cœur de Dieu pour mettre sa confiance dans la force de son armée. Reconnaissant sa faute, il accepta le châtiment que Dieu lui envoya, et, de trois fléaux dont le Seigneur lui laissa le choix, la guerre, la famine ou la peste, il choisit ce dernier, parce qu'il y était exposé comme tout son peuple.

David était déjà chargé d'années lorsqu'un nouveau malheur de famille troubla son cœur. Son fils Adonias cherchait à s'emparer du trône; Bethsabée, mère de Salomon, en ayant averti David, d'après le conseil du prophète Nathan, le roi fit conduire son fils Salomon, qu'il avait depuis longtemps destiné à lui succéder, sur le mont Gihon, à l'ouest de Jérusalem, l'y fit sacrer roi et le proclama devant le peuple.

A cette nouvelle Adonias se soumit à Salomon, qui l'accueillit avec indulgence. David ayant donné ses derniers conseils à Salomon, et lui ayant recommandé d'observer scrupuleusement la loi de Dieu, mourut après un règne de quarante ans et fut enseveli dans la ville de Sion.

Voyez, sur sa qualité de poëte, l'article PSAUMES.

HILLE.

DAVID (D'AUGSBOURG). Lorsque les trésors de la poésie allemande du moyen âge furent connus, on publia à leur tour les ouvrages de prose de la même période, tels que les sermons du Franciscain Berthold de Ratisbonne, édités par Ch.-Fréd. Kling, à Berlin (1824); les sermons du douzième et du treizième siècle, par le professeur K. Roth, Quedlinb. (1839); les sermons du treizième siècle, par Fr.-K. Grieshaber. Stuttgart (1844), et le recueil des mystiques du treizième siècle commencé par François Pfeiffer, Leipzig (1845). Ce dernier recueil contient les œuvres de trois auteurs remarquables, qui sont : Hermann de Fritzlar, Nicolas de Strasbourg et David d'Augsbourg. David, né au commencement du treizième siècle à Ratisbonne ou à Augsbourg, était maître des novices et professeur de théologie dans le couvent des Franciscains de Ratisbonne. En 1243 il remplit les mêmes charges à Augsbourg, où il demeura jusqu'à sa mort, en 1271. On trouve les preuves de l'influence qu'il exerça de son temps dans les témoignages de son fidèle disciple Berthold de Ratisbonne, qui l'accompagnait dans ses missions, auquel il dédia plusieurs de ses écrits, de même que dans ses ouvrages latins, qui le placent aux premiers rangs parmi les auteurs ascétiques du treizième siècle. On n'a imprimé qu'une petite portion de ses œuvres, et la majeure partie en est encore enfouie dans plusieurs bibliothèques (1). La première édition des œuvres de David parut à Augsbourg en

(1) Pfeiffer, *Mystiques allemands*, I, *préface*, XXXI. Jœcher, *Lexique des Savants*, art. *David.*

1596, et la réimpression qui en fut faite dans la *Bibliot. max. PP.*, Coloniæ (1618), t. XIII, et Lugduni, t. XXV, renferme : 1° *Epistola fratris David de Augusta ad novitios Ratisbonæ de eorum informatione;* 2° *Formula novitiorum de exterioris hominis reformatione;* 3° *Formula interioris hominis;* 4° *De septem Processibus religiosi, cum vita S. Guatfardi.* Mais on ignorait jusqu'à ces derniers temps que David eût composé d'excellents ouvrages en allemand, et c'est l'éditeur Pfeiffer qui les a découverts. Ce sont : 1° *les sept Préceptes préparatoires de la vertu;* 2° *le Miroir de la vertu;* 3° *Vie de Jésus-Christ notre modèle;* 4° *les Quatre Ailes de la Méditation;* 5° *de la Contemplation divine;* 6° *de la Connaissance de la Vérité;* 7° *Méditations et Prières.* Ces ouvrages sont les fruits d'un esprit pur et élevé, la langue en est sonore et pittoresque, ils respirent un profond sentiment de douceur, d'humilité et de piété chrétienne; la littérature allemande a peu d'ouvrages qui égalent la beauté et le charme de ces pieux traités. Gervinus (1) les compare aux sermons de Berthold, et Jacques Grimm, qui parle si avantageusement de Berthold (2), désigne, comme le chef-d'œuvre de cet auteur, le passage d'un de ses sermons qui appartient précisément à David. On a comparé la parole de Berthold à un flambeau qui éclaira toute l'Allemagne, et celle de David à une douce flamme qui pénétra sa patrie de sa silencieuse et profonde chaleur (3).

SCHRÖDL.

DAVID DE DINANT. *Voy.* DINANT.

DAVID (DE MÉNEVIÉ), archevêque, une des plus grandes lumières de l'antique Église de la Grande-Bretagne, naquit, vers 445, dans la principauté de Cérética (Cardignan), sur laquelle régnait son père Xantus, reçut la prêtrise et se retira pendant plusieurs années dans une île (Whiteland en Démétée ?), où il se perfectionna sous la direction de Paulin, disciple de S. Germain d'Auxerre, et s'adonna, d'après ses conseils, à la prédication. Il s'occupa en même temps de la fondation de plusieurs couvents.

A Méneviè il menait avec sa communauté une vie des plus austères, ne connaissant que quatre choses, la prière, le travail manuel, la lecture et le soin des pauvres. Il sortit des hommes remarquables de ce couvent. Cependant tous les moines n'étaient pas dignes de leur supérieur, quelques-uns poussèrent même la perversité jusqu'à vouloir l'empoisonner. En 516 David fit un pèlerinage à Jérusalem, pour visiter les sanctuaires enrichis par la munificence de sainte Hélène, fille de la Grande-Bretagne, et de l'empereur Constantin, et il y fut, dit-on, sacré par l'évêque de Jérusalem lui-même. A son retour David eut à combattre, dans le synode de Brévy, en 519, le pélagianisme renaissant; il y fut élevé à la place de l'archevêque Dubricius, ce saint pontife ayant résigné ses fonctions (1). David transféra le siége archiépiscopal de Caerleon, où il avait été jusqu'alors, à Méneviè (Saint-David), ajouta à la cathédrale de Glastonbury une riche chapelle, et présida en 529 le synode appelé Victoria, qui confirma les actes de Brévy, auxquels il en ajouta quelques nouveaux. Girald de Cambrie, dans sa biographie de David, dit que ce fut de l'un de ces deux synodes, confirmés par le Saint-Siége, que toutes les Églises de Cambrie reçurent leur direction. David mourut vers 544, et fut honoré comme un saint par les Bretons, les Écossais et les Anglo-Saxons, et plus tard par tout

(1) *Hist. de la Littér.*, 2e éd., II, 118.
(2) *Annuaire littér. de Vienne*, 1825, 32e t.
(3) *Voy.* PFEIFFER.

(1) *Voy.* DUBRICIUS.

l'Occident. Cf. Wharton, *Anglia sacra*, II, 628 sq.; Bolland, Colgan et Butler, *Actes des Saints*, du 1er mars; Wilkins, *Concil. Brit.*, t. I, p. 8; Alford, *Annales.*

SCHRÖDL.

DAVIDIS (FRANÇOIS). *Voy.* SOCIN.

DÉBORA (דְּבוֹרָה), nom de trois femmes dont il est question dans l'Ancien Testament.

1° La plus célèbre de ces femmes est la prophétesse, demeurant sur la montagne d'Éphraïm, entre Rama et Béthel, au temps où Israël, après la mort d'Aod, tomba sous le joug de Jabin, roi des Cananéens, qui régnait dans Asor. Elle encouragea Barac (1), de Cédès-Nephtali, à se précipiter sur les Cananéens du haut du mont Thabor (2), l'accompagna dans son expédition, et lui prédit que la gloire de son triomphe ne lui serait point attribuée, mais qu'elle reviendrait à une femme (3). En effet, Sisara, général de l'armée cananéenne, fut tué par Jaël, femme de Haber, Cinéen; la victoire des Israélites devint par là facile et complète, et Débora et Barac la célébrèrent dans un cantique fameux (4).

2° La nourrice de Rébecca, qui se trouvait au retour de Jacob de Mésopotamie parmi ses gens, se nommait Débora; elle mourut dans le voisinage de Béthel et y fut ensevelie (5).

3° Débora était le nom de l'aïeule de Tobie (6).

DÉCALOGUE (δεκάλογος), de δέκα, dix, et de λόγος, parole, signifie au fond οἱ δέκα λόγοι, τὰ δέκα λόγια, τὰ δέκα ῥήματα, les dix paroles. Les auteurs ecclésiastiques grecs se servent souvent de ces mots en place de Décalogue, qu'ils font presque toujours féminin, ἡ δεκάλογος, comme si c'était un adjectif avec le mot νομοθεσία sous-entendu. On sait que ce mot Décalogue désigne habituellement les *dix commandements de Dieu* d'après les textes de l'Exode (1) et du Deutéronome (2), où ces commandements divins sont appelés simplement les dix paroles, עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים.

Le Décalogue paraît deux fois dans le Pentateuque, savoir dans l'Exode (3) et dans le Deutéronome (4), avec quelques différences.

On se demande d'abord quels sont, à proprement parler, les dix commandements; car, quelque fréquent usage qu'on en fasse et qu'on en ait toujours fait dans l'enseignement de la religion chrétienne, on a été d'avis différents à ce sujet dès la plus haute antiquité. Si le Décalogue ne s'annonçait pas lui-même comme un tout divisé en dix parties, la plupart des exégètes y auraient trouvé plus ou moins que dix commandements, telle ou telle partie ayant de tout temps paru aux uns contenir deux commandements tandis qu'elle semblait aux autres n'en renfermer qu'un. Nous devons exposer les principales opinions à ce sujet, afin de pouvoir nous décider.

Philon trouve dans l'Exode, 30, 2—6, deux commandements, savoir: 1° Croire en un seul Dieu; 2° Ne pas se faire des dieux. Philon divise tout le Décalogue en deux pentades (πεντάδες), et il nomme la première pentas, la meilleure, ἀμείνων πεντάς, parce que les cinq commandements qu'elle renferme se rapportent à Dieu, savoir : outre les deux déjà cités, ne pas nommer Dieu en vain, sanctifier le sabbat, honorer ses parents (par rapport à Dieu, en tant qu'il est le Père suprême,

(1) *Voy.* BARAC.
(2) *Juges*, 4, 4 sq.
(3) *Ibid.*, 4, 8.
(4) *Ibid.*, 5.
(5) *Genèse*, 35, 8.
(6) *Tob.*, 1, 8, LXX.

(1) 34, 28.
(2) 4, 13; 10, 4.
(3) 20, 2-14. *Vulg.*, 2-17.
(4) 5, 6-18. *Vulg.*, 6-21.

et que les parents le représentent). La seconde pentas renferme cinq commandements se rapportant aux hommes, savoir : ne pas commettre d'adultère, de meurtre, de vol; ne pas porter de faux témoignage; ne pas désirer le bien du prochain (1). On voit qu'il met la défense de l'adultère avant celle du meurtre, et qu'il embrasse en une seule défense celle de convoiter la femme de son prochain et de désirer son avoir.

Flavius Josèphe est d'accord avec Philon quant à l'essentiel (2), de sorte qu'on pourrait croire, au premier abord, que c'est la manière traditionnelle, et par conséquent véritable, dont les Juifs comprenaient le Décalogue; mais ce serait une erreur; car, comme le prouve le Talmud, les anciens Juifs (3) reconnaissaient dans les paroles de Moïse deux autres commandements que ceux désignés par Philon; savoir : I. Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir d'Égypte, de la maison de servitude. — II. Tu n'auras pas d'autres dieux à côté de moi, et tu ne te feras point d'images. — Cette manière de diviser le Décalogue, qui prédomina chez les Juifs, et qui est aujourd'hui admise, était déjà connue d'Origène, qui la blâmait, parce que, disait-il, le n° I n'est pas un commandement (4). La Massore enfin prouve, par la division qu'elle fait du Décalogue en petits articles ou *paraschen*, que les anciens Juifs ne voyaient également dans l'Exode, 20, 2—6, qu'un commandement, et qu'ils partageaient celui qui est relatif au désir en deux. Par conséquent il n'y a pas grand fond à faire ici sur le judaïsme, puisque les anciens ne sont pas d'accord entre eux.

Si nous nous adressons aux docteurs chrétiens, nous voyons que Clément d'Alexandrie considère la parole relative au Dieu unique et la défense de s'en faire des images comme un seul commandement (1); qu'Origène, au contraire, d'accord avec Philon, considère la défense comme double, afin, dit-il, d'arriver à dix (2). Hésychius de Jérusalem (vers 600) admet les deux opinions de l'antiquité juive; mais, pour ne pas dépasser le nombre dix, il n'envisage pas la sanctification du sabbat comme un commandement, parce qu'on ne peut pas toujours littéralement l'observer; par conséquent ses quatre premiers commandements sont : I. *Ego sum Dominus Deus tuus*. II. *Non habebis deos alienos coram me*. III. *Non facies tibi sculptile*. IV. *Non assumes nomen Dei tui in vanum* (3).

Hésychius ne paraît pas avoir trouvé d'imitateurs; mais Sulpice Sévère s'accorde avec Origène (4), ainsi que S. Jérôme, à ce qu'il semble; car il dit, au sujet d'Osée, 10, 10 : *Hæ duæ iniquitates contra duo Decalogi erupere præcepta in quibus dicitur : Ego Dominus Deus tuus; Non erunt tibi dii alii absque me*. Peut-être plusieurs autres écrivains ecclésiastiques sont-ils de cet avis; néanmoins Tertullien, S. Cyprien, S. Grégoire de Naziance, etc., qu'on compte parmi eux (5), ne parlent pas assez nettement du Décalogue pour qu'on puisse s'appuyer sur leur opinion. C'est S. Augustin qui se prononce avec le plus de détail et de précision sur le Décalogue et ses divers commandements. Il blâme l'opinion d'Origène, parce que la défense des images est déjà contenue dans celle du culte des idoles, et ne doit par conséquent pas être considérée comme une défense spéciale : *Et revera quod dictum est : « Non erunt*

(1) *De Decalogo*, § 12.
(2) *Antiq.*, III, 5, 5.
(3) *Exode*, 20, 2-6.
(4) *Homil.* VIII, *in Exod.*, n° 2.

(1) *Strom.*, VI, n. 16.
(2) *Homil.* VIII, *in Exod.*, n° 2.
(3) Cf. Thom., *Prim. Sec.*, quæst. C, art. IV.
(4) *Sacra Historia*, l. I, c. 30.
(5) Conf. Geffcken, *Sur les différentes Divisions du Décalogue*, p. 163.

tibi alii dii præter me, » *hoc ipsum perfectius explicatur cum prohibentur colenda figmenta ;* et il ne compte dans le Décalogue que trois préceptes relatifs à Dieu (tandis que Philon en voit cinq, Origène et ceux qui le suivent quatre), savoir : 1° croire un seul Dieu ; 2° ne pas prendre son nom en vain ; 3° sanctifier le sabbat ; et alors il trouve, non pas, comme Origène et les autres, six, mais sept préceptes concernant le prochain, considérant la défense de convoiter la femme du prochain et son bien comme deux préceptes (1). Cette opinion de S. Augustin s'est peu à peu répandue dans toute l'Église ; elle y est devenue prédominante, et Luther lui-même l'a conservée dans son grand et petit catéchisme, ainsi que Mélanchthon dans ses *Locis theologicis* (2).

Quant à Calvin il est revenu à l'opinion de Philon ou d'Origène, car il désirait fort pouvoir mettre en avant un précepte spécial du Décalogue contre les images, pour en combattre le culte, de tout temps et dès l'origine pratiqué dans l'Église, culte qu'il stigmatisait comme idolâtrique en affirmant que, dans les cinq premiers siècles, il n'avait pas été question d'images dans l'Église (3). Cette opinion calviniste a chaudement été reprise et défendue par Jean Geffcken, prédicateur de Saint-Michel à Hambourg, dans l'ouvrage *sur les différentes Divisions du Décalogue*, Hambourg, 1838, et donnée comme la *seule exacte*. Mais Ernest Maier, tout en louant les recherches de Geffcken, ne se contente pas de leurs résultats, va plus loin, et, partant de l'hypothèse que la forme originaire du Décalogue ne se trouve plus dans le Pentateuque tel que nous l'avons, cherche à la rétablir dans son traité *de la Forme primitive du Décalogue*, Mannheim, 1846. Il trouve, comme Philon,

(1) *Quæstiones in Exod.*, n. 71.
(2) Conf. Geffcken, l. c., p. 11.
(3) *Inst. Relig. Christ.*, l. I, c. 11.

mais par une autre voie, deux pentades de commandements dans ce Décalogue, l'une des pentades se rapportant à Dieu et inscrite sur l'une des tables de la loi, l'autre relative aux hommes, gravée sur la seconde table, toutes deux se répondant parallèlement.

Voici son Décalogue : I. Moi, Jéhova, je suis ton Dieu. II. Tu n'auras pas d'autres divinités à côté de moi. III. Tu ne te feras pas d'image de Dieu. IV. Tu ne prendras pas faussement le nom de Jéhova ton Dieu. V. Pense au jour de fête et sanctifie-le. Première pentas. — VI. Honore ton père et ta mère. VII. Tu ne commettras pas d'adultère. VIII. Tu ne tueras pas. IX. Tu ne prêteras pas de faux témoignage. X. Tu ne voleras pas. Deuxième pentas.

Quels que soient le mérite de ce système, la sagacité et l'érudition avec lesquelles il est soutenu, on ne peut y voir qu'une hypothèse s'écartant évidemment du texte primitif, tel que l'eurent devant eux les plus anciens traducteurs. Et puisque nous pouvons considérer comme évidemment inadmissibles l'opinion des talmudistes rejetée par Origène et les Juifs postérieurs, et celle d'Hésychius, qui n'admet pas le précepte du sabbat, il ne reste plus qu'à décider entre l'opinion de Philon et celle de S. Augustin, c'est-à-dire entre l'opinion des Calvinistes et celle des Catholiques. S'il s'agissait d'une tradition exégétique, la version alexandrine, dans laquelle avant toute autre on trouverait cette tradition, parlerait en faveur de S. Augustin ; car dans l'Exode, 20, 14 (17), elle nomme d'abord la femme, puis seulement la maison, comme le texte primitif ; et on ne peut pas voir en cela, avec Geffcken (1), une inexactitude, parce que le Décalogue, abstraction faite de quelque augmentation insignifiante, est traduit d'une manière exacte et littérale,

(1) L. c., p. 131.

et qu'il n'y a pas une phrase, pas un mot de la version qui soit à une autre place que dans le texte primitif. Mais les différentes opinions des Juifs de l'antiquité eux-mêmes montrent suffisamment qu'ils n'avaient pas une tradition exégétique certaine.

Il ne s'agit donc plus que du rapport qu'il y a entre cette manière de comprendre le Décalogue et le texte de la Bible massorétique que nous avons. Il est aussi clair que possible que la défense de faire des idoles et de les adorer est renfermée dans celle de l'idolâtrie, comme la défense de l'idolâtrie est comprise dans le précepte de ne reconnaître et de n'adorer que le Dieu unique et véritable. Origène n'aurait certainement jamais pensé à considérer la défense des images comme un commandement spécial du Décalogue s'il n'avait été embarrassé de compléter les dix commandements. Demande-t-on pourquoi il n'a pas préféré diviser la défense de la convoitise en deux? Il est facile de répondre : Il avait des prédécesseurs dans le système de la division de la défense des idoles et du commandement dit de la monarchie, et il se rattacha à leur opinion, quoique la chose ne lui plût guère, comme il le fait suffisamment comprendre par la remarque que, sans cette précaution, on n'arriverait pas au nombre dix.

D'un autre côté il semble qu'on est injuste envers S. Augustin lorsqu'on le blâme de trouver deux défenses de la convoitise dans le Décalogue. Le texte hébreu parle en sa faveur, en ce que, dans l'Exode aussi bien que dans le Deutéronome, la défense de la convoitise est divisée en deux par une *setuma* (ס).

Geffcken (1) prétend même, par rapport à l'Exode, que la *setuma* manque dans les deux tiers des manuscrits comparés par Kennikott (1); mais Salomon Norzi (2) assure, en parlant du verset 4 du chap. 20 de l'Exode, que לא תחמד אשת a une *setuma* dans les manuscrits corrects, notamment dans les manuscrits égyptiens, jérosolymitains, palestiniens, arméniens et orientaux en général. Au contraire, le commandement relatif à un Dieu et aux images devant le représenter (3) n'est pas séparé dans le texte de la Bible massorétique, qui n'en fait qu'une proposition. Si les Juifs modernes ne se règlent pas d'après cela, il ne s'ensuit pas qu'ils ne l'ont jamais fait, qu'ils ne l'ont fait nulle part! Comment pourrait-on expliquer leur manière de traiter le texte biblique, puisqu'ils n'osent pas le changer, quoiqu'il soit contraire à leur opinion? L'Exode, contenant la défense de convoiter la maison avant celle de désirer la femme du prochain, ne prouve rien contre S. Augustin, car dans le Deutéronome c'est l'inverse; or le dernier livre du Pentateuque a été écrit plus tard que le second, et par conséquent le texte postérieur montre comment il faut entendre le texte antérieur, si une faute ne s'est pas par hasard glissée dans celui-ci. Quant aux passages du Nouveau-Testament qu'on allègue contre S. Augustin, comme Matth., 5, 27 seq.; 19, 7 sq., 18 sq.; Marc, 10, 5, 19; Luc, 18, 20; Rom., 7, 7; 13, 9; Geffcken lui-même se voit obligé d'avouer qu'on ne peut en induire aucune preuve absolue et pleinement satisfaisante concernant la division du Décalogue (4), et nous dispense par conséquent de la nécessité de démontrer que la division du Décalogue de S. Augustin peut parfaitement subsister en face de ces passages.

Enfin, quant à l'objet et quant aux rapports réciproques des commande-

(1) L. c., p. 126.

(1) *Voy.* BIBLE (éditions de la).
(2) *Voy.* ibidem.
(3) *Exode*, 20, 2-6.
(4) L. c., p. 136.

ments entre eux, il paraît tout à fait dans l'ordre que, si le désir et la pensée de la possession d'autrui devaient être défendus, la femme étrangère devait être distincte de la propriété étrangère, comme la défense de l'adultère l'est de celle du vol, et qu'ainsi chaque commandement se divise en deux.

Toutes ces considérations ne nous permettent pas d'hésiter à donner la préférence à l'opinion de S. Augustin sur l'opinion calviniste, et nous comprenons facilement comment, dernièrement encore, Sonntag s'est décidé à défendre l'opinion de l'évêque d'Hippone contre celle du sectaire de Genève (1).

L'importance du Décalogue pour l'institution mosaïque ressort déjà de la manière dont il fut donné et devait être conservé. Moïse, après être resté quarante jours et quarante nuits sur le mont Sinaï, reçut le Décalogue, inscrit par le doigt de Dieu sur deux tables de pierre (2). Étant descendu de la montagne, il brisa les tables (3), indigné de voir le peuple adorer le veau d'or et danser en chœur autour de l'idole, et fut obligé d'en faire deux nouvelles, sur lesquelles le Décalogue fut écrit pour la seconde fois (4). Ces tables devaient être déposées dans l'Arche d'alliance, au-dessus de laquelle était placé le Propitiatoire (capphoreth), avec les deux chérubins symbolisant le trône de Jéhova (5). Ainsi le Décalogue apparaît comme la parole immédiate et le précepte même de Dieu, plus que tout le reste de la législation mosaïque. Il forme, selon la remarque de S. Thomas (6), la partie la plus importante et le centre même du Saint des saints, où le grand-prêtre n'entrait qu'une fois par an, et l'Arche d'alliance, le meuble le plus précieux du Saint des saints, ne sert qu'à conserver les tables de la loi et n'existe qu'à cette fin. Le Décalogue est en outre nommé le témoignage, הָעֵדֻת (1), les tables du témoignage, לֻחֹת הָעֵדֻת (2), l'alliance, בְּרִיתוֹ (3), la parole de l'alliance, דִּבְרֵי הַבְּרִית (4), les tables de l'alliance, לוּחֹת הַבְּרִית (5), et ces expressions déterminent assez nettement le rapport du Décalogue avec toute la législation de l'Ancien-Testament; car les expressions עֵדֻת et בְּרִית sont synonymes ici, et l'alliance est appelée aussi le témoignage, en ce sens que dans l'alliance Dieu se montre, s'affirme comme le vrai Dieu et l'unique Seigneur, et révèle la condition sous laquelle seule une alliance peut et doit avoir lieu entre lui et son peuple.

Ainsi, tandis que toute la loi ou tout le Pentateuque est désigné comme le document authentique de cette alliance (6), le Décalogue est désigné, par les expressions citées plus haut, comme le sommaire de la loi elle-même. Il ne faut donc pas, ainsi qu'on le fait souvent (7), mettre le Décalogue, comme une partie spéciale de la législation mosaïque (par exemple comme loi morale), sur la même ligne que d'autres parties de ce code, telle que la loi cérémonielle ou la loi politique; il est le germe, le nœud, le foyer de toute la législation; les autres lois n'en sont que des conséquences, des développements, tout comme il n'est lui-même que la conséquence et l'application de la loi de

(1) *Études et Critiques*, 1836, cah. 1.
(2) *Exode*, 31, 18; 32, 16. *Deut.*, 9, 10 sq.
(3) *Exode*, 32, 19.
(4) *Exode*, 34, 1 sq.
(5) *Exode*, 25, 16-21.
(6) *Prima secundæ*, quæst. C, art. 3.

(1) *Exode*, 25, 16.
(2) *Exode*, 31, 21; 34, 21.
(3) *Deut.*, 4, 13.
(4) *Exode*, 34, 28.
(5) *Deut.*, 9, 9; 11, 15.
(6) Par exemple, *Deut.*, 29, 20; 31, 9-13, 24-26. *Jos.*, 1, 8.
(7) Conf. Witsius, *de Œconomia fœderum*

l'amour de Dieu et du prochain. S. Augustin dit dans ce sens : *Omnia cætera quæ præcepit Deus ex illis decem præceptis, quæ duabus tabulis conscripta sunt, pendere intelliguntur, si diligenter quærantur et bene intelligantur quomodo hæc ipsa rursus decem præcepta ex duobus illis, dilectione scilicet Dei et proximi, in quibus tota lex pendet et prophetæ* (1).

La *Glossa ordinaria* (2) dit, d'accord avec S. Augustin : *Moyses, decem præcepta proponens, postea per partes explicat*, et le Catéchisme romain répète les paroles de S. Augustin (3).

Ainsi le Décalogue, dit S. Thomas, renferme : *illa præcepta quorum notitiam homo habet per se ipsum a Deo. Hujusmodi vero sunt illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione, et iterum illa quæ statim ex fide divinitus infusa innotescunt* (4).

Ces paroles prouvent que les lois du Décalogue sont au fond plus anciennes que Moïse; qu'elles sont fondées sur la nature humaine et sa destinée, et non sur des relations variables, des circonstances passagères, et les divers degrés de culture auxquels l'homme peut parvenir, et c'est pourquoi S. Thomas les désigne précisément comme *prima et communia præcepta legis naturæ* (5). De là vient aussi que le Catéchisme romain ordonne, à ceux qui enseignent la religion, de faire pénétrer dans le cœur du peuple chrétien cette vérité, que Dieu, en donnant à Moïse les dix commandements, ne lui donna pas une loi nouvelle, mais réveilla la loi imprimée dès l'origine dans l'esprit humain

Dei, l. IV, c. 4, § 2. Graveson, *Hist. Eccl. Vet. Test.*, II, 82-100.

(1) Quæst. 140, in Exod.

(2) *Matth.*, 5, 11.

(3) P. III, c. 1, n. 1.

(4) *Prima secundæ*, quæst. C, art. 3.

(5) L. c.

et obscurcie par la dépravation des mœurs et une longue perversion (1). D'après cela le Décalogue est une loi toujours vraie, toujours valable, qui ne peut être abolie ; il est naturel que, malgré l'étroit rapport de la loi cérémonielle de Moïse et du Décalogue, celui-ci ait pu et dû conserver toute son autorité lorsque celle-là était abolie, et le Catéchisme romain combat victorieusement le sophisme qui conclut de l'abolition de la loi mosaïque à l'abolition du Décalogue (2). Hors du Décalogue les autres lois mosaïques, plus ou moins détaillées, plus ou moins étendues, n'étaient pas des déductions absolues; c'étaient des applications conditionnelles, relatives, dépendantes des circonstances, qui pouvaient changer, qui pouvaient cesser, et qui, en effet, changèrent et cessèrent avec le cours des temps. Mais tout ce qui, dans la loi, est une suite nécessaire et absolue du Décalogue conserve sa valeur entière et permanente, comme le Décalogue lui-même. Ainsi la défense de servir les idoles, de sacrifier des enfants à Moloch, est une conséquence nécessaire des premiers commandements, et par conséquent toujours valable, comme le Décalogue lui-même.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer que le Décalogue a conservé toute sa force dans le Christianisme, et le concile de Trente (3) prononce expressément l'anathème contre ceux qui prétendent que le Décalogue ne concerne pas le Chrétien, *decem præcepta nihil pertinere ad Christianos*. On reconnaît suffisamment quelle valeur le Décalogue a dans l'Église chrétienne et dans le domaine de la foi et de la morale, par exemple, à l'usage que le Catéchisme romain en fait, en fondant sur lui, dans

(1) P. III, c. 1, n. 5, 6.

(2) III, 1, 6.

(3) Sess. VI, can. 19.

sa troisième partie, toute la doctrine des obligations chrétiennes ou en l'en déduisant. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer en détail ce que chaque commandement renferme; tout cela est développé aux articles spéciaux de ce dictionnaire sur chacun de ces points. *Voy.*, quant à la manière dont les hérétiques ont attaqué la valeur du Décalogue, l'article ANTINOMISME.

WELTE.

DECANICA ou DECANETA. On nommait ainsi anciennement des maisons de détention et de correction destinées à des pénitents ecclésiastiques. L'étymologie de ce mot est fort incertaine, d'autant plus qu'on substitue souvent à ce terme celui de *diaconica* ou *decanonica*, ou encore ceux de *carceres canonicalis disciplinæ*, auxquels on donne le même sens. On a dit que chaque circonscription décanale avait un *decanicum*, et que c'est là l'origine de cette dénomination; mais cette explication est contredite par l'ancienneté du mot, qu'on trouve déjà employé dans le *Code Théodosien*, c'est-à-dire dans un temps où l'organisation paroissiale était fort peu avancée, et où, dans tous les cas, la division des paroisses en décanats était inconnue. Peut-être le *decanicum* était-il une prison ecclésiastique centrale, dans laquelle, comme dans les couvents, il y avait un surveillant, un correcteur, *decanus*, pour dix condamnés.

Le *diaconicum*, dans le sens ordinaire, désigne soit les bâtiments accessoires, soit la partie même d'une église cathédrale que nous nommons aujourd'hui sacristie, où l'on conserve les ornements et où les prêtres s'habillent et se déshabillent avant de monter à l'autel et en en revenant. Il est tout à fait invraisemblable que cette portion de bâtiment ait servi de prison pour des ecclésiastiques déméritants, *demeriti*. Le *diaconicum* ne pouvait être un lieu de correction qu'en ce sens que les pénitents ecclésiastiques y étaient relégués pendant la célébration du culte divin, au lieu de servir à l'autel ou d'assister à l'office dans le chœur. Le sens le plus probable serait celui du mot *decanonicum*, si ce n'était précisément le mot qu'on rencontre le plus rarement; on y pourrait voir un terme semblable à celui de *domus demeritorum*, en opposition avec *domus emeritorum*.

Du reste cette variété d'expressions pour un même objet provient probablement moins de l'ignorance des copistes que des modifications mêmes que ces maisons subirent, suivant les différents usages auxquels on les destina.

DÉCAPOLE (Δεκάπολις) (1), nom général sous lequel était compris le territoire non contigu de dix villes alliées, habitées en majeure partie par des Grecs et des Syriens (2), qui se trouvaient sous la domination immédiate des Romains et jouissaient de priviléges spéciaux (3).

D'après des témoignages certains des anciens, ces villes, sauf Scythopolis, étaient toutes situées à l'est du Jourdain et appartenaient ainsi au vaste district de Pérée (4). La Bible suppose la même situation de la Décapole (5). Malgré cela quelques auteurs ont mal compris S. Marc, 7, 31, et renfermé la Décapole dans la Palestine proprement dite, ce qui a déjà été réfuté et rectifié par Bonfrère (6) et Lightfoot (7).

On a peu de renseignements sur chacune des villes de la Décapole. Pline (8)

(1) *Matth.*, 4, 25. *Marc*, 5, 20; 7, 31.

(2) II *Mach.*, 12, 29 sq. *Marc*, 5, 13. *Luc*, 8, 32. Jos., *Ant.*, XVII, 11, 4; *Bell. Jud.*, II, 6, 3.

(3) *Antiq.*, XIV, 4, 4; XVII, 11, 4; *Bell. Jud.*, I, 7, 7; 8, 4; II, 6, 3.

(4) Pline, *Hist. nat.*, V, 16. Jos., *Vita*, c. 65-74. Eusèbe, *Onomast.* S. Epiph., *adv. Hæres.*, I, 30, n. 2.

(5) Conf. *Marc*, 5, 1-20. *Luc*, 8, 26; 37, 39.

(6) *Notæ ad Onom. Euseb.*

(7) *Decap. Chorogr. Marc. proœm.*, c. 7.

(8) L. c. supra.

remarque déjà que les données à cet égard sont vagues et il se contente de rapporter l'opinion la plus répandue. Il nomme ces villes ainsi qu'il suit : *Damas, Philadelphie, Raphana, Scythopolis, Gadara, Hippon, Dion, Pella, Gerasa, Canatha*. Il n'y a de difficulté sur ces dix noms que quant à Damas, que Josèphe paraît exclure de la Décapole, puisqu'il dit que Scythopolis était la plus grande de ces villes (1). Et quant à Raphana, à la place de laquelle Ptolémée (2) cite Capitolias, Lightfoot (3), s'appuyant sur des données talmudiques, croit devoir y ajouter *Caphar-Zemach, Beth-Gubrin, Caphar-Carnaim* et *Césarée de Philippe*. D'autres en ajoutent de différentes. Il est possible qu'avec le cours des temps l'alliance de la Décapole se soit étendue tout en conservant son nom ancien.

DÈCE (PERSÉCUTION DE) (4). Parmi les grandes persécutions dont les Chrétiens furent l'objet sous les empereurs romains, celle de Dèce fut la septième ; elle est la plus rigoureuse, avec celle de Dioclétien. La longue paix de quarante ans dont les Chrétiens avaient joui depuis la mort de Septime Sévère jusqu'au règne de Dèce (211-249), et qui dans beaucoup de contrées n'avait pas été interrompue, ou l'avait été fort peu de temps, par l'empereur Maximin, n'avait pas été partout également favorable aux fidèles. Partout, il est vrai, et principalement sous la protection des deux empereurs Alexandre Sévère (222-235) et Philippe l'Arabe (244-249), amis des Chrétiens, de nouvelles communautés s'étaient fondées, celles qui existaient s'étaient fortifiées, notablement agrandies ; on avait construit des temples publics. Les païens, grâce à leurs rapports plus fréquents avec les Chrétiens, grâce à la publication des écrits des grands docteurs de l'Église, Tertullien, Cyprien, Clément d'Alexandrie, Origène, etc., avaient renoncé à beaucoup de préjugés, et les zélateurs les plus superstitieux du paganisme ajoutaient seuls encore foi à la calomnie des repas thyestiques, des orgies, des incestes et des désordres de tous genres reprochés aux Chrétiens.

Malgré tout cela le repos n'avait pas rendu les Chrétiens meilleurs ; c'était plutôt le nombre des Chrétiens de nom que celui des vrais fidèles qui s'était augmenté, et la quantité des tièdes s'était singulièrement accrue. S. Cyprien se plaint (1), dans son livre *de Lapsis* (2), de ce que la paix ait eu une influence assoupissante sur le troupeau du Seigneur, et de ce qu'un esprit mondain, l'avarice et beaucoup d'autres vices se soient répandus parmi les laïques et les prêtres. « La plupart des Chrétiens, dit-il, ne songeaient qu'à augmenter leur fortune, à entasser trésors sur trésors. Les prêtres étaient sans piété et sans crainte de Dieu, les serviteurs de l'Église sans foi véritable, les œuvres sans charité, les mœurs sans discipline. Les hommes coupaient leur barbe ; les femmes fardaient leur visage, peignaient leurs yeux, teignaient leurs cheveux. Ce n'était partout que ruses pour tromper les simples, que piéges fratricides. On se mariait à des infidèles, et l'on exposait les membres du Christ aux outrages des païens. Non-seulement on prêtait serment à la légère, mais on faisait de faux serments. On méprisait les chefs de la communauté. La calomnie était vulgaire, la division non moins fréquente et les haines implacables. Beaucoup d'évêques, qui auraient dû avertir les fidèles et leur servir de

(1) *Bell. Jud.*, III, 9, 7.
(2) V, 15.
(3) L. c.
(4) *Voy.* PERSÉCUTIONS.

(1) *Voy.* CYPRIEN (S.).
(2) P. 182, éd. Paris, 1726.

modèles, négligeaient les fonctions que Dieu leur avait confiées et s'occupaient de l'administration des choses du siècle; ils abandonnaient leur siége, s'éloignaient de leur troupeau, erraient dans des provinces étrangères, et suivaient dans les foires annuelles un scandaleux commerce; ils ne venaient point au secours de leurs ouailles affamées, ne songeaient qu'à amasser de l'argent, s'attribuaient des terres par ruse et fourberie et se livraient à d'énormes et de croissantes usures. » Origène fait de semblables descriptions dans plusieurs endroits (1). L'absence de la lutte avait affaibli les âmes et efféminé les mœurs; il fallait qu'une nouvelle épreuve retrempât la communauté chrétienne, afin que le bon grain fût séparé du mauvais et que la paille fût balayée par le vent. Le règne de Dèce devint cette ère d'épreuve et de purification.

Trajan, nommé par Philippe l'Arabe gouverneur de Mœsie et de Pannonie, fut, peu après son arrivée dans ces provinces, proclamé empereur par son armée. Philippe marcha contre lui, fut battu, s'enfuit à Vérone, et y fut tué le 17 juin 249, peut-être par ses propres gens, d'après S. Jérôme par l'ordre de Dèce (2).

Dèce, en montant sur le trône, résolut de relever la puissance de Rome ébranlée. Un homme seul ne paraissant pas suffire pour régir un si vaste empire, menacé de tous côtés, Dèce nomma Césars son fils et un autre de ses parents, Annius-Maximus Gratus, et, tandis qu'il raffermissait l'empire au dehors par le succès de ses armes, il cherchait à le consolider au dedans par le rétablissement de la censure, chargée de veiller à l'amélioration des mœurs publiques. En outre il reconnaissait qu'un des principaux moyens de la restauration de l'État qu'il rêvait était l'unité de religion. C'était par son attachement inviolable à sa foi et par l'intime union de sa religion avec les intérêts de l'État que Rome était devenue grande et puissante; sa grandeur et sa puissance, pensait Dèce, ne pouvaient donc être rétablies qu'autant qu'il rendrait à la vieille religion sa splendeur et son influence, et anéantirait toutes les sectes qui n'adoraient pas les dieux de l'État. Il résolut par conséquent d'abolir violemment le Christianisme, poussé qu'il était d'ailleurs, d'après le témoignage d'Origène (1), par beaucoup de gens qui se faisaient à cette époque un métier de rendre les Chrétiens politiquement suspects. Eusèbe (2) et S. Jérôme (3) donnent une autre explication de la persécution de Dèce en prétendant qu'il poursuivait les Chrétiens en haine de son prédécesseur Philippe l'Arabe. Mais d'abord Philippe n'était pas réellement Chrétien, ainsi que ces Pères le crurent; ensuite un empereur rude et grossier, tel que Maximin le Thrace, avait bien pu persécuter les Chrétiens en haine de son prédécesseur Alexandre Sévère; mais un homme de talent, un prince instruit et habile comme Dèce devait avoir d'autres motifs pour en venir aux violences qui ensanglantèrent son règne, et ces motifs furent tout simplement fondés sur sa politique. Peu de temps après son élévation au trône (c'était probablement au commencement de 250), Dèce publia donc contre les Chrétiens un édit sévère, dont la teneur nous a été conservée par Grégoire de Nysse (4) et d'autres écrivains ecclésiastiques. Il y ordonnait aux autorités, sous menace de châtiment, d'anéantir

(1) *Comment. in Matth.*, t. XVI, p. 420, 442 sq., éd. Huet, Colon., 1685.

(2) *Catalog.*, n. 54.

(1) *Contra Celsum*, III, n. 15, p. 456, éd. de La Rue.

(2) *Hist. eccl.*, VI, 39, et *Chron.*, ad ann. 249.

(3) *Catalog.*, n. 54.

(4) In *Vita Gregorii Thaumat.*, *opp.*, t. III, p. 567.

par toute espèce de supplices les sectateurs du Christ, ou de les ramener par la crainte et les tortures à adorer les dieux de la patrie. L'édit original n'existe plus, et le document : *Decii Augusti edictum contra Christianos*, publié en 1664, à Toulouse, par Bernard Médonius, et tiré des Actes des Martyrs, est faux, comme l'ont prouvé Tillemont (1) et Mosheim (2). Dès que l'édit de Dèce parut, il fut envoyé aux gouverneurs des provinces, et la plupart, s'empressant de l'exécuter, mirent, dans ce but, toute autre affaire de côté. Ils exigèrent, dit S. Grégoire de Nysse (3), que dans un temps donné tous les Chrétiens comparussent devant les autorités et renonçassent officiellement à leur foi, sous les peines les plus graves, même celle de mort. Alors les voisins dénoncèrent les voisins, les parents les parents, souvent les fils leur propre père, et l'on rechercha soigneusement ceux qui s'étaient cachés. On n'osait plus se fier à personne; le fanatisme et la fureur de s'enrichir par la délation produisirent une multitude de dénonciations. La faiblesse d'une foule de Chrétiens ressort de la description faite par S. Denys d'Alexandrie et par S. Cyprien des persécutions qui eurent lieu dans Carthage et Alexandrie. S. Cyprien écrit (4) : « Aux premières paroles de menace la majeure partie des frères ont apostasié, et ont succombé non sous les coups d'une persécution violente, mais par suite de leur lâcheté..... Ils n'ont pas même attendu qu'on les attaquât; ils ont renié leur foi avant qu'on leur en demandât compte. La plupart étaient blessés avant la bataille et tombaient sans combat, ne gardant pas même l'apparence de ne sacrifier aux dieux que par contrainte. Ils accouraient spontanément au forum ; ils allaient d'eux-mêmes au-devant de la mort de leurs âmes, comme s'ils réalisaient un vœu formé depuis longtemps et saisissaient des deux mains l'occasion désirée. »

Plus loin, S. Cyprien dit aussi que des prêtres sacrifiaient sur les autels païens, et il continue (1) : « Il y en eut beaucoup à qui leur propre chute ne suffit pas; les gens du peuple s'encourageaient mutuellement à l'apostasie; on buvait à l'envi la mort dans des coupes mortelles. Pour mettre le comble à l'infamie, les parents couchaient leurs enfants sur les autels des dieux ou les y traînaient malgré eux. Ces infortunés perdaient ce qu'ils avaient conquis à leur entrée dans la vie par le Baptême. »

Denys le Grand, contemporain de S. Cyprien, parle comme lui, dans un fragment conservé par Eusèbe (2), de la chute des Chrétiens dans son diocèse : « La persécution commença à Alexandrie, non avec l'édit de l'empereur, mais un an plus tôt, après qu'un devin ou un poëte païen eut excité la rage du peuple contre les sectateurs de l'Évangile. A peine la fureur populaire s'était-elle apaisée et commencions-nous à respirer qu'arriva la nouvelle de la fin du règne de Philippe l'Arabe, qui nous avait été si favorable... Et alors parut l'édit de l'empereur. La frayeur s'empara de tout le monde, et les plus considérés d'entre les fidèles allèrent par crainte se présenter aux autorités païennes. Ceux qui remplissaient des charges publiques furent déterminés par ces charges mêmes à des démarches analogues; d'autres enfin furent entraînés par leurs parents et leurs

(1) *Mémoires, etc.*, t. III, p. 325, éd. Brux., 1732.
(2) *Commentarius de rebus Christianorum ante Const. M.*, p. 478.
(3) L. c. supra.
(4) *De Lapsis*, p. 183 sq.

(1) P. 184.
(2) *Hist. eccl.*, VI, 41.

amis. Chacun comparut, et tous, les uns après les autres, sacrifièrent honteusement aux dieux. Ceux-ci, pâles et tremblants comme s'ils allaient être immolés eux-mêmes en holocaustes aux dieux, étaient l'objet des moqueries du peuple qui riait de leur lâcheté; ceux-là couraient d'eux-mêmes aux autels, affirmant effrontément qu'ils n'avaient jamais été Chrétiens... Il y en avait qui allaient jusqu'à la prison, qui supportaient pendant quelques jours la captivité, puis qui reniaient leur foi, même avant de paraître devant les tribunaux; ou bien ils supportaient le martyre jusqu'à un certain degré et faiblissaient sous la pression des tourments. Toutefois, Dieu soutint quelques héros de la foi, qui, fortifiés par lui, rendirent glorieusement témoignage à l'Évangile. »

L'Afrique et l'Égypte ne furent pas les seules contrées où, dès le commencement de la persécution, beaucoup de Chrétiens, sans avoir subi encore aucun supplice, renièrent leur foi (*thurificati, sacrificati*) (1); l'Asie Mineure, Rome, la Sicile, Arles, les Gaules et d'autres Églises eurent ce malheur à déplorer, et virent des prêtres et même des évêques apostasier (2).

Mais il faut juger tout différemment les Chrétiens qui, dès la publication de l'édit impérial et avant que la persécution commençât, abandonnèrent les villes et se cachèrent dans certaines localités. L'Église, se fondant sur les paroles du Seigneur dans S. Matthieu (3) et sur d'autres passages des Écritures (4), a toujours considéré une fuite de ce genre comme permise, et les Montanistes seuls la condamnaient.

S. Polycarpe (5) et d'autres grands hommes, pleins de foi et de courage, usèrent de cette liberté chrétienne. Dans la persécution de Dèce, ce furent de vigoureux athlètes de la vérité, tels que S. Cyprien, Denys le Grand, S. Grégoire Thaumaturge, qui prirent soin de se soustraire ainsi à la persécution, d'autant plus que l'intention de Dèce était précisément de perdre les hommes les plus remarquables parmi les Chrétiens (1), *tyrannus infestus sacerdotibus*, afin de pouvoir plus facilement maîtriser les communautés, privées de leurs pasteurs. C'est pourquoi le clergé romain écrivit à celui de Carthage que Cyprien s'était à bon droit soustrait à la persécution, par cela même qu'il était un personnage remarquable, *propterea quod sit persona insignis* (2). L'exemple de ces hommes si recommandables, auxquels on peut ajouter l'anachorète S. Paul, devenu si fameux, Maxime, évêque de Nole, fut suivi par une grande multitude, dans beaucoup d'endroits par la majorité de ceux qui ne voulaient pas renier leur foi, et on sait que ce fut cette fuite des Chrétiens persécutés qui devint l'origine de l'anachorétisme.

Mais comme les fugitifs étaient non-seulement recherchés quant à leurs personnes, mais frappés dans leurs biens par la confiscation, et qu'il y avait beaucoup de dangers, de privations et de souffrances à supporter dans la fuite (3), cette crainte, et surtout celle de perdre leurs propriétés, empêchèrent un grand nombre de Chrétiens d'avoir recours à ce moyen. « L'amour aveugle de la fortune, dit S. Cyprien (4), en égara beaucoup. »

Le délai fixé étant écoulé, tous ceux qui n'avaient pas apostasié ou n'avaient pas fui furent convoqués devant la jus-

(1) *Voy.* Lapsi.
(2) Tillemont, l. c., p. 139.
(3) 10, 23.
(4) Conf. Cyprien, *de Lapsis*, p. 184.
(5) *Martyrium S. Polycarpi*, c. 5.

(1) Cypr., *Ep.*, 52, p. 69.
(2) Cypr., *Ep.*, 2, p. 7.
(3) *Voy.* le récit de Denys le Grand d'Alex., dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 42.
(4) *De Lapsis*, p. 184.

tice et invités à sacrifier. Ceux qui refusèrent furent emprisonnés, et leur nombre fut si grand que les prisons préparées furent insuffisantes et qu'on fut obligé de convertir un grand nombre de bâtiments publics en lieux de détention (1).

Le plan de l'empereur était d'ébranler le courage des prisonniers par les souffrances d'une longue captivité, mêlée à une foule de menaces et de promesses. Si la prison ne produisait pas d'effet on recourait au martyre, afin de faire succomber même les plus vigoureux athlètes par des tortures progressives et souvent renouvelées. On n'épargnait ni l'âge ni le sexe. On savait qu'il est bien plus facile d'affronter en une fois la mort, dans un élan héroïque, que de persévérer au milieu de tortures sans cesse renaissantes. C'est pourquoi Dèce ne voulait pas d'exécution; il ne voulait pas faire des martyrs, il prétendait vaincre les martyrs ; il aspirait, « non à tuer les corps, mais à tuer les âmes (2). » « Même, dit S. Cyprien, ceux qui étaient prêts à mourir ne le pouvaient pas ; la torture devait mettre le patient en lambeaux pour faire succomber, non la foi, qui est forte, mais la chair, qui est faible (3) : *Tormenta venerunt, et tormenta sine fine tortoris, sine exitu damnationis, sine solatio mortis.* » « Bienheureux, dit-il ailleurs, ceux qui succombaient promptement et que la mort délivrait d'un long martyre. » Quelques magistrats romains, en petit nombre, se montrèrent en apparence un peu plus doux que leurs collègues; mais, bourreaux ingénieux et questionnaires fertiles en inventions, ils employaient tour à tour des chaises embrasées, des pinces ardentes, des crochets de fer pour arracher une négation

(1) Greg. Nyss., l. c., p. 569.
(2) Hieron., in *Vita Pauli.*
(3) *Ep.*, 53, p. 76. *Ep.*, 7, p. 13.

sacrilége à leurs victimes. Quand le corps d'un malheureux était couvert de plaies on le frottait de miel, et, lui attachant les mains, on l'exposait en plein soleil aux piqûres d'innombrables mouches. On menaçait les femmes et les jeunes filles de violents outrages; on livrait de saints personnages, attachés sur des lits, aux sollicitations d'impudentes courtisanes. Un de ces malheureux se coupa lui-même la langue et la cracha à la figure de la prostituée (1). D'autres fois on laissait ces infortunés pendant des semaines sans nourriture, jusqu'à ce que la faim et la soif les précipitassent dans une folie désespérée (2). On suspendit un énorme morceau de fer autour du cou d'Origène, et ses jambes furent, pendant plusieurs jours, écartelées par des poutres dans lesquelles on les avait fixées (3).

C'est par de telles tortures qu'avait été vaincue une foule de Chrétiens qui avaient d'abord formé les meilleures résolutions, mais qui, cédant finalement aux horreurs de la souffrance, avaient sacrifié aux dieux, goûté un morceau de viande immolée aux idoles ou placé quelques grains de parfum dans l'encensoir. Naturellement ceux qui avaient succombé aux violences de la torture étaient jugés avec bien plus d'indulgence par l'Église que ceux qui étaient tombés d'eux-mêmes (*lapsi*). Cyprien, d'ailleurs si sévère, prit leur défense (4); il voulut qu'on leur imposât des peines proportionnées au degré de leur résistance, et qu'on traitât avec la même clémence ceux qu'il nommait *libellatici* et *acta facientes* (5), et dont nous distinguerons cinq classes dans l'article Lapsi.

(1) Hieron., in *Vita Pauli. Acta SS.*, ad 1 febr., p. 44.
(2) Cypr., *Ep.*, 21, p. 30.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 39.
(4) *De Lapsis*, p. 185.
(5) *Ep.*, 52.

Ils eurent tous cela de commun qu'ils profitèrent de la cupidité connue des autorités romaines (*auri sacra fames*) pour échapper aux tortures par la simple apparence de l'apostasie. On ne peut donc pas s'étonner que le nombre des *lapsi* ait été très-considérable sous Dèce. S. Cyprien, par exemple, dit : (1) « Cette tempête renversa la majeure partie de ma communauté, et ce qui augmentait ma douleur c'est qu'une partie de mon clergé avait apostasié. » Les Romains parlent de la même façon, dans leurs lettres à S. Cyprien (2), d'une ruine du monde entier : *Ruina per totum pene orbem, totus orbis pene vastatus.* Ainsi la persécution s'était répandue dans presque tout l'empire, et il y avait beaucoup de chutes dans toutes les provinces. Cependant, d'un autre côté, S. Cyprien loue un grand nombre de fidèles qui persévérèrent au milieu des plus effrayants supplices (3). Les uns devinrent martyrs et moururent au milieu des tortures; les autres, tels qu'Origène, conservèrent la vie, quoique estropiés. On compte parmi les martyrs de Rome les plus célèbres le Pape *Fabien* (4), qui fut la première victime de cette persécution (20 janvier 250); le prêtre romain *Moyse; Abdon* et *Sennen*, deux Chrétiens de la Perse alors à Rome; les vierges *Victoire* et *Anatolie.* Le prêtre romain *Maxime*, le diacre *Nicostrate*, et *Célérinus*, qui nous sont tous connus par les lettres de S. Cyprien, ainsi que Moyse, devinrent confesseurs (5). Quelques jours après Fabien, *Félicien*, évêque de Foligny, fut martyrisé avec plusieurs autres; en Sicile, sainte *Agathe;* à Thyatire, en Cappadoce, le saint évêque *Carpus ;* à Smyrne, le saint prêtre *Pionius.* En Palestine, l'évêque *Alexandre*, ami d'Origène ; à Antioche, le grand évêque *Babylas* (1), le plus célèbre successeur de S. Ignace, moururent en prison, après de longues souffrances. A Alexandrie, des citoyens et des soldats chrétiens, dont Denys le Grand cite quelques noms (2), furent flagellés, décapités ou brûlés. On y remarqua surtout un adolescent de quinze ans, nommé *Dioscure*, dont l'héroïsme étonna le gouverneur païen, qui, après l'avoir fait cruellement souffrir, lui rendit la liberté (3). A Carthage, le prêtre *Rogatien* et *Felicissimus* (différent du prêtre schismatique) furent les premiers Chrétiens jetés en prison. D'autres furent exilés et virent leurs biens confisqués; car c'était le mode habituellement employé par les persécuteurs, comme on le voit dans les lettres de S. Cyprien. Ces malheureux, exilés et ruinés, allaient chercher un asile dans quelque province romaine éloignée; ils se réfugièrent jusque dans Rome, où l'on comptait plus de soixante-cinq de ces proscrits d'Afrique (4). Les lettres de S. Cyprien, qui nomment beaucoup de confesseurs de la foi, font ressortir surtout *Aurélius* et *Numidicus :* le premier, jeune encore, s'était montré deux fois comme un vaillant confesseur et fut élu lecteur par S. Cyprien (5); le second, après avoir vivement engagé ses concitoyens à la persévérance, avait vu mourir sa femme sur un bûcher, où il était monté à son tour; mais le bûcher s'était écroulé, et les bourreaux, occupés ailleurs, ne s'étaient pas inquiétés de Numidicus. Sa fille, profitant de l'incident, accourut, tira

(1) *Ep.*, 5, p. 9.
(2) N. 26, p. 34, et n. 31, p. 44, parmi les lettres de S. Cyprien.
(3) *Ep.*, 6, p. 11; *Ep.*, 8, p. 16; *Ep.*, 15, p. 25; *Ep.*, 25, p. 33.
(4) *Voy.* Fabien.
(5) *Voy.* Confesseurs.

(1) *Voy.* Babylas.
(2) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 41.
(3) Eusèbe, l. c.
(4) Cyprien, *Ep.*, 20, p. 29.
(5) *Ep.*, 33, p. 46.

le corps de son père des décombres, et parvint à rappeler à la vie le malheureux à moitié brûlé. S. Cyprien consacra évêque ce confesseur éprouvé par le feu (1). De plus, *Félix*, prêtre, et *Lucien*, laïque, qui s'étaient montrés faibles d'abord et qui avaient sacrifié, firent preuve plus tard d'une héroïque persévérance (2).

Cependant il y eut parmi les confesseurs quelques âmes à la fois indulgentes et orgueilleuses qui donnèrent aux Chrétiens tombés des témoignages appelés *libellos pacis* (3), et qui souillèrent la gloire qu'ils avaient acquise en qualité de confesseurs en prenant part au schisme de Félicissimus (4). Le même fait se répéta à Rome, où des confesseurs estimables, comme Maxime et Nicostrate, cités plus haut, s'associèrent, mais pour un temps seulement, au schisme des Novatiens (5).

On nomme parmi les martyrs de Carthage *Mappalicus*, *Paul*, *Victorin*, *Victor*, *Donat* (6).

Les martyrologes sont très-riches en noms de prétendus martyrs ayant souffert durant la persécution de Dèce, et Tillemont a mis beaucoup de soin et de sagacité à démêler le vrai du faux (7).

Heureusement la persécution de Dèce ne dura pas beaucoup plus d'un an. Elle avait commencé dès l'année 250, et peu après Pâques 251 Cyprien put sortir de sa retraite (8). La guerre que Dèce avait à soutenir contre les Goths, et qui l'éloigna du centre de l'empire, les invasions des barbares en Afrique et plusieurs émeutes d'usurpateurs calmèrent la persécution, comme le prouvent les lettres de S. Cyprien (1), qui ne fut empêché que par le parti de Félicissimus de revenir dans son diocèse avant Pâques 251 (2). Les Romains purent aussi, au mois de juin suivant, remplacer le Pape Fabien par le nouvel évêque Corneille. Cependant les fidèles demeurèrent inquiets jusqu'à la mort de Dèce et de son fils. Tous deux succombèrent dans une bataille livrée aux Goths vers la fin de l'année. Beaucoup de Chrétiens qui étaient encore en prison obtinrent leur liberté, l'empereur Gallus n'ayant pas songé à tourmenter les fidèles au commencement de son règne. La persécution de Dèce fut donc complétement terminée vers l'automne de 251. S. Jérôme et S. Optat de Milève en parlent comme si elle s'était confondue avec celle de Valérien, tandis que Gallus régna entre Dèce et Valérien; mais Eusèbe, S. Augustin et Sulpice Sévère sont plus exacts à cet égard, et comptent la persécution de Dèce comme la septième, celle de Valérien comme la huitième.

Ce fut sous la persécution de Dèce, dit-on, qu'eut lieu le martyre des *sept Dormants*. Grégoire de Tours, qui en parle le premier, vers la fin du sixième siècle (3), raconte que sept Chrétiens d'Éphèse s'étaient cachés dans une caverne, près de cette ville, durant la persécution; les païens ayant muré l'entrée de la caverne, les prisonniers s'endormirent pendant deux cents ans et se réveillèrent en 447, sous le règne de Théodose le jeune. Ils crurent n'avoir dormi qu'une nuit; mais l'un d'entre eux, étant allé en ville pour y chercher secrètement de la nourriture, avait trouvé partout un aspect nouveau, des églises chrétiennes, etc. Les sept martyrs furent portés en triomphe à Éphèse, où tous

(1) *Ep.*, 35, p. 48.
(2) *Ep.*, 18 et 19.
(3) *Voy.* LAPSI.
(4) *Ep.*, 22, p. 31; *Ep.*, 40, p. 52.
(5) *Voy.* NOVAT.
(6) Cypr., *Ep.*, 8, 21, 22.
(7) *Mémoires*, t. III, p. 133-189, et p. 325 sq.
(8) *Ep.*, 36.

(1) *Ep.*, 36, 40.
(2) *Ep.*, 40.
(3) *De Gloria Martyr.*, c. 95.

les sept moururent immédiatement après leur retour.

Il est probable que le double sens du mot κοιμᾶσθαι a donné lieu à cette légende. Il put en effet y avoir eu sept Éphésiens qui subirent le martyre dans une caverne où on les enferma. Lorsqu'on découvrit, deux cents ans après, leurs ossements, on put dire : διακόσια ἔτη ἐκεῖ ἐκοιμήσαντο, ils y avaient reposé deux cents ans. Mais, comme κοιμᾶσθαι signifie aussi bien le sommeil naturel que le sommeil de la mort, on put prendre ces mots dans un sens strict, comme si les sept martyrs avaient en effet dormi pendant deux cents ans dans la caverne.

Cf. Tillemont, *Mémoires*, l. c., p. 153 et 332 ; *SS. Septem Dormientium historia, ex ectypis musei Victorii expressa, dissertatione et veteribus monumentis sacris profanisque illustrata*, Rome, 1741 ; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. IV, p. 210.

HÉFÉLÉ.

DÈCE (PHILIPPE), célèbre et savant jurisconsulte italien, né à Milan en 1454, fréquenta, à l'âge de dix-sept ans, l'université de Pavie pour y étudier le droit, sous son frère Lancelot et d'autres maîtres en renom, et suivit Lancelot à Pise, où il continua ses études. Il n'avait pas vingt-deux ans lorsqu'il obtint le grade de docteur et le titre de professeur des Instituts. Plus tard il enseigna le droit canon avec tant de talent, de sagacité et d'éloquence, qu'on accourait de toutes parts pour l'entendre, au grand chagrin de ses collègues, dont les intrigues parvinrent à l'éloigner de sa chaire. Il se rendit alors à Sienne, où il professa le droit canon et le droit civil. Vers 1490 il fit un voyage à Rome et fut nommé auditeur de rote par le Pape Innocent VIII. Étant entré en discussion avec les professeurs de Sienne, il retourna à Pise, où il remonta en chaire, ainsi qu'à Padoue et à Pavie. Pendant qu'il y enseignait, quelques cardinaux infidèles conseillèrent au roi de France Louis XII, qui était brouillé avec le Pape Jules II, parce que celui-ci n'avait pas tenu la promesse de réunir un concile œcuménique, d'en convoquer un sans le Pape et contre lui ; Louis XII adopta cet avis. Le faux concile, composé presque entièrement de Français, eut lieu en novembre 1511. Dèce, consulté par le roi sur le droit qu'il avait de convoquer un pareil synode, s'était laissé aller à attribuer aux cardinaux ce pouvoir, parce que Jules, malgré l'évidente nécessité de réformer l'Église dans son chef et ses membres, avait retardé la tenue d'un concile universel. En outre Dèce assista personnellement au synode et entreprit la défense de cette manœuvre politique dans les deux écrits intitulés : 1. *Concilium pro Ecclesiæ authoritate supra Papam in causa Synodi Pisanæ*; 2. *Sermo de eadem materia pro justificatione Concilii Pisani* (1).

Le Pape excommunia Dèce, peine dont il fut relevé par son ancien disciple, le Pape Léon X. Dèce perdit tous ses biens lorsque les Français furent chassés de Pavie en 1512. Il se rendit à Bourges, y enseigna pendant deux ans le droit canon, et fut nommé par le roi membre du parlement de Grenoble. Après la mort de son protecteur Louis XII († 1515), il fut rappelé en Italie et recouvra à Pise son ancienne dignité et sa chaire. Il enseigna en dernier lieu à Sienne. Il finit par perdre la mémoire au point de ne plus se rappeler aucune règle de droit. Il mourut en 1535. Outre les deux ouvrages cités Dèce a encore laissé : *Commentarius in Decretalia*, *Digestum vetus et Codicem*, Lugduni, 1531 ; *Commentarius de regulis juris*, Colon., 1569; *Consilium de reproba-*

(1) Les deux écrits dans Goldast, *Monarch.*, t. II, et Richer, *Hist. Concil. gen.*, l. IV, p. I, c. 2.

tione instrumenti, Venet., 1546, Spiræ, 1590; *Additiones in Baldum Ubaldum ad Codicem*, *Digestum*, etc., Lugd., 1545; *Consiliorum* t. II, Venet., 1581. Pallavicini, dans son Histoire du concile de Trente (1), remarque que Dèce appartenait à la classe des légistes favorables à l'opinion d'après laquelle les lois séculières n'obligent pas en conscience.

Du Pin, *Hist. eccl.*, t. XIII, p. 428, et *Bibl. Aut. eccles.* t. XIV, p. 156; Bayle, *Dictionn.*, et Iselin, *Lexiq.*, art. *Dèce;* Cave, *Hist. litt.*, t. II, p. 245, Basileæ, 1745.

SCHRÖDL.

DÉCIMATEURS. *Voy.* DIME.

DÉCISIONS DE LA ROTE ROMAINE. *Voy.* ROTE ROMAINE.

DÉCLARATIONS DE LA CONGRÉGATION DES CARDINAUX INTERPRÈTES DU CONCILE DE TRENTE. Les Pères du concile de Trente avaient, dans leur dernière session, le 4 décembre 1563, exprimé au Pape Pie IV leur désir, dans le cas où des difficultés ou des doutes s'élèveraient sur l'application des décrets du concile, qu'il y avisât, soit en entendant les représentations des commissaires des provinces intéressées, soit en convoquant un nouveau concile œcuménique, soit en prenant directement les décisions qui lui sembleraient nécessaires. Ce qui parut au Pape le plus utile dans ce but, ce fut d'instituer une commission permanente de prélats expérimentés, au siége même de la cour romaine. Il élut à cet effet, par le *motu proprio* du 2 août 1564, huit cardinaux chargés de veiller à l'exécution ponctuelle et générale des décrets du concile de Trente. Le Pape Sixte-Quint non-seulement confirma cette congrégation, mais il lui délégua en 1587 le pouvoir de promulguer, après s'en être entendue préalablement avec le Pape, des explications authentiques dans les cas douteux, sur des demandes concernant le sens et l'application des décrets de réforme du concile. Quant aux décisions relatives au dogme, il les réservait exclusivement au Pape. Depuis lors ce collége permanent se nomme la Sainte Congrégation des interprètes du concile de Trente, *S. Congregatio interpretum concilii Tridentini* (1). Les décisions, *resolutiones*, et les déclarations, *declarationes*, de cette congrégation, publiées sous la forme authentique voulue, ont la valeur de véritables règles de droit; mais comme en général elles ne sont rendues que sur des consultations d'évêques et de supérieurs ecclésiastiques isolés, dans des affaires relatives à un pays, à une province, à un diocèse, ou sur la demande de juges et de parties dans des causes litigieuses, et qu'ainsi elles manquent, d'après leur nature même, d'un caractère universel, elles ne constituent en définitive que des règles de droit privé. Depuis la moitié du dernier siècle on a réuni ces déclarations dans un recueil : *Thesaurus resolutionum S. Congregationis conc. Tridentini*, Rome, 1725-1826, LXXXV t. in-4°. Le jurisconsulte romain J. Fortuné, comte de Zamboni, en a fait un extrait alphabétique sous le titre de *Collectio declarationum S. Congregationis cardinalium S. Conc. Trid. interpretum*, 1812-1816, VIII, t. in-4°, dont les trois premiers ont paru à Vienne, le quatrième et le cinquième à Modène, le sixième à Bude, le septième et le huitième à Rome.

PERMANEDER.

DÉCLARATION DU CLERGÉ GALLICAN. *Voyez* GALLICANISME.

DÉCORUM CLÉRICAL. Le prêtre est le guide de sa paroisse, le maître des fidèles, le dispensateur des sacrements; il a par conséquent à faire ce que son triple ministère demande, à

(1) T. II, p. 273, Faenza, 1793.

(1) *Voy.* CONGRÉGATIONS DES CARDINAUX.

éviter ce qui peut lui nuire. De là des devoirs d'état *positifs* et *négatifs*, *officia commissionis*, *officia omissionis;* il a à faire et à laisser. L'ensemble de ces obligations, de ces prohibitions et de ces omissions, constitue le *décorum clérical.*

A. *Devoirs positifs.* Le droit ecclésiastique ne peut s'occuper que de leur côté extérieur, en demandant telle chose, en prohibant telle autre; mais il ne peut que désirer, rappeler les dispositions intérieures, la pureté d'intention, le scrupule de conscience, la piété sincère avec lesquelles doivent être remplies les obligations sacerdotales. L'Église demande que le prêtre ait une âme énergique, capable de réaliser le Christianisme, avec tous ses sacrifices, d'après sa haute vocation dans le royaume de Dieu (1).

1° Le prêtre doit être *humble, bienfaisant, doux, modéré, pur;* il doit être le modèle de toutes les vertus pour son troupeau et grandir chaque jour dans l'estime du peuple (2). Pour se garder sans tache (3) il doit vivre dans la retraite, et, quand il entre en rapport avec le monde, il doit observer une décence et une dignité permanentes (décorum clérical dans le sens strict) qui lui concilient l'estime et le respect, dans toutes les occasions même les plus indifférentes de la vie.

2° Il doit porter *la tonsure.* Pierre, en souvenir de la couronne d'épines de son Maître, portait une couronne de cheveux ; habituellement les peintres représentent l'Apôtre chauve par ce motif. Au sixième siècle (les moines avaient commencé plus tôt) les prêtres séculiers imitèrent cette couronne, et Grégoire II

(1) C. 5, c. 6, quæst. 1; c. 21, c. 8, quæst. 1.

(2) *Conc. Trid.*, sess. XXII et XXIII, c. 1; sess. XXV, c. 14, *de Reform.*

(3) *Jacq.*, 1, 27.

ordonnait déjà qu'on portât la tonsure, sous peine d'excommunication.

Elle est pour l'ecclésiastique à la fois le symbole de sa dignité royale et celui de sa renonciation aux choses terrestres (1).

3° Il doit se vêtir *d'une manière ecclésiastique.* Dans les premiers temps de l'Église le vêtement des ecclésiastiques était naturellement bien plus simple et plus modeste que celui des laïques (2).

Les canons des premiers siècles ne prescrivent pas au clergé séculier un costume particulier ; seulement ils indiquent ce qui, dans ce genre, lui convient. Le quatrième concile de Latran (1215), sous Innocent III, défend aux ecclésiastiques des habits *trop courts* ou *trop longs*, les premiers dénotant un esprit léger et mondain, les seconds étant contraires à la simplicité et à l'humilité de ceux qui veulent imiter Jésus-Christ (3). Le prêtre doit en général se conformer, quant à son vêtement, aux mœurs et aux prescriptions du pays et du diocèse dans lesquels il se trouve (4).

Le droit commun et les ordonnances particulières relatifs au costume du prêtre se résument dans les commandements et les défenses qui suivent :

a. Le costume du prêtre, c'est-à-dire la *soutane*, doit descendre jusqu'aux chevilles (*vestis talaris*) (5).

b. Il doit être fermé (6), mais non par des agrafes, dont on faisait autrefois grand luxe (7).

(1) *Voy.* TONSURE.

(2) Conf. Binterim, *Memorab.*, t. III, p. I, p. 386 sq.

(3) C. 15, *de Vita et Honest.* (3, 1).

(4) C. 15, dist. 30. Schmalzgrub., h. t. (III, 1), n. 34. Bened., *de Synod.*, XI, 8, 2.

(5) Sixt. V, *Const.* « *Sacro-sanctum* » du 18 janv. 1589. Bened., l. c., n. 3. Conf. le 41ᵉ *Concile de Salzb.* de 1537, c. 18, et le 44ᵉ de 1549, c. 6.

(6) C. 15, X, III, 1, *in fine*, et le 23ᵉ *Conc. de Salzb.* de 1274, c. 11.

(7) C. 15 cit.

c. Il ne doit avoir qu'une couleur (1).

d. Il ne doit pas être entremêlé ou brodé de fleurs ou d'autres ornements (2).

e. Il ne doit pas être de couleur rouge, verte, claire ou éclatante (3);

f. Ni d'étoffe précieuse (par exemple de soie) (4).

La couleur *violette*, qu'autrefois tous les ecclésiastiques portaient habituellement, n'est plus attribuée aujourd'hui qu'aux évêques et à certains chapitres (5). Les conciles eurent souvent à renouveler la défense de porter des habits rouges et verts (pour la chasse), des pourpoints et des manches tailladées, des ceintures brodées, des coiffures panachées (6).

La parole de S. Jérôme s'applique en général ici. L'ecclésiastique doit soigneusement éviter le luxe et la négligence, *ornatus et sordes* : l'un dénote l'esprit mondain, l'autre le désordre ou l'orgueil (7).

Il ne doit pas suivre la mode, qui produit le costume mondain (8).

4° Il ne convient pas au prêtre de rivaliser avec les laïques, d'entretenir soigneusement sa chevelure (*nutrire*) (9), de la friser (10) ou de la parfumer avec des huiles et des eaux odoriférantes (11).

(1) C. 15 cit. Conf. c. 1, c. 21, quæst. 4 (III, 1). Schmalzgr., h. t.

(2) Schmalzgr., n. 34.

(3) C. 15 cit. Conf. le 38e *Conc. de Salzb.* de 1490, c. 1. Schmalzgr., l. c.

(4) C. 1, c. 21, quæst. 4.

(5) Baron., ad ann. 398, n. 48.

(6) C. 15 cit.; c. 5, c. 22, quæst. 4. Conf. le 38e *Conc. de Salzb.* de 1490, c. 1, et 44e de 1549, c. 6.

(7) *Ep.*, 2, *ad Nepot.*

(8) C. 5, c. 22, quæst. 4. *Conc. Trid.* sess. XIV, c. 6, *de Reform.* Conf. VÊTEMENT SACERDOTAL.

(9) *Conc. Carth.*, IV, c. 44, c. 5, X, *de Vita* (3, 1), c. 21, 22, 23 et 24, et le 44e *Conc. Salzb.* de 1549, c. 6.

(10) Bened., *de Synod.*, XI, 9, 4, et les *Conc.* cités dans cet endroit.

(11) C. 1, c. 21, quæst. 4, et la *Glose.*

Quand même les cheveux ne sont pas coupés les oreilles doivent être visibles (1).

L'ecclésiastique peut, par motif de santé, non par vanité et pour suivre la mode, porter, avec la permission de l'évêque, de faux cheveux (2); mais il faut une dispense papale pour pouvoir garder une chevelure artificielle pendant la célébration du saint Sacrifice (3).

Il y a des ordonnances diocésaines qui se prononcent contre l'ancienne coutume de se poudrer, la poussière des cheveux pouvant facilement se mêler aux saintes espèces (4).

5° Comme, d'après les opinions de l'Orient ainsi que des peuples germaniques, la barbe relève la dignité virile, et comme l'arracher c'est dégrader l'homme, les ordonnances ecclésiastiques ne s'opposèrent à ce qu'on la portât que dans le cas où elle serait une occasion de vanité. Aussi, d'un côté, n'y a-t-il pas d'ordonnance ecclésiastique générale qui prescrive de couper la barbe comme il y en a qui prescrivent la tonsure, et, de l'autre côté, nous voyons en Orient certains moines, renonçant à tout ce qui est terrestre, et même à la dignité virile, sans doute par orgueil spirituel, se couper d'une façon bizarre les cheveux et la barbe, ou se raser complétement le menton et la tête (tonsure de S. Paul) ou se couper les cheveux et laisser croître la barbe (5), tandis que l'Occident, plus réservé sous tous les rap-

(1) C. 32, dist. 23, et le 23e *Conc. de Salzb.* de 1274, c. 11. Reiffenst., h. t. (3, 1), n. 84.

(2) Reiffenst., h. t., n. 90. Bened., *de Synod.*, l. c., n. 5.

(3) *Declar. Congr. Rit.*, des 21 janv. et 24 avril 1626 (*Mand. Innoc. XII*), publiée à Freysing le 18 sept. 1692, *in extenso* dans Reiffenst., h. t., § 4, n. 93, p. 19. Conf. le *Synode d'Eichstædt*, de 1713. En détail sur les perruques et la défense d'en porter, Bened., *de Synod.*, l. c., n. 1-5.

(4) Conf. *Conc. Monast.*, ann. 1712.

(5) *Voy. Responsa Ratramni ad objecta Græcorum*, l. IV, c. 5.

ports, conservait dans ces deux points une juste mesure. Le premier décret qui interdit le soin de la barbe est celui du quatrième concile de Carthage, de 398, c. 44; mais le texte que nous en avons est altéré (1). Il est ainsi conçu : *Clericus neque comam nutriat neque barbam.* D'après Hardouin, *Collect. Concil.*, t. I, col. 982, il y a dans presque tous les manuscrits, après *barbam*, ou *radat* ou *tondeat*, et il serait conçu dans sa teneur primitive tel que le donne le concile de Barcelone de 540, c. 3: *Ut nullus clericorum comam nutriat aut barbam radat.*

Des moines sans barbe paraissent avoir tenté une autre altération de ce texte, car dans quelques manuscrits *aut* est changé en *sed*. Mais le synode de Bourges (1031) ordonne que les ecclésiastiques portent la tonsure et aient la barbe rasée, tandis que le *et barbam* de l'ordonnance d'Alexandre III (1159-1181), contenue dans les Décrétales (2) : *Clerici qui comam nutriunt (et barbam) etiam inviti a suis archidiaconis tondeantur*, manque dans tous les manuscrits. Le concile de Narbonne, de 1551, veut que la barbe soit rasée au moins tous les mois (c. 15, *Barbam radant saltem semel in mense*, et c. 16 : *Nullus monachus audeat in vulgus prodire nisi aperta corona, barbaque abrasa cum habitu suo*), et au contraire le concile d'Aix-la-Chapelle de 1585, c. 17, ordonne seulement que les ecclésiastiques coupent la moustache de la lèvre supérieure, de manière qu'elle ne les gêne pas lorsqu'ils prennent le précieux sang.

Depuis Louis XIII et Louis XIV, qui montèrent sur le trône avant d'avoir de la barbe (1610 et 1640), on s'appliqua, d'abord en France, par amour pour les rois, à porter le menton rasé. Cet usage s'introduisit également en Allemagne et fut volontiers imité par le clergé, satisfait de s'épargner la peine de suivre la mode, qui avait commencé à donner toutes sortes de formes singulières à la barbe (ce que S. Cyprien (1) appelle *barbam corrumpere*); et, pendant que certains évêques voyaient sans peine cette habitude, elle fut sanctionnée comme une loi diocésaine par un concile de Malines de 1670, tit. XVI. De nos jours la barbe servant en Occident plutôt d'ornement que de signe de la dignité virile, on peut la tolérer, si on évite à la fois le luxe et le scandale.

6° L'homme doit abandonner aux femmes les *boucles d'oreille* et les *épingles*; à plus forte raison ne conviennent-elles pas à l'ecclésiastique (2). La *bague* est un signe d'union mystique avec l'Église pour le Pape et les évêques. Les canonistes étendent l'autorisation de la porter aux docteurs en théologie (3), d'autres seulement aux docteurs en théologie qui professent dans une académie et ont quelque juridiction sur les étudiants : *qui sunt professores scientiarum in academiis, quibus jurisdictio et superioritas aliqua competit in studiosos.* Le Pape et les évêques seuls la gardent pendant la célébration de la messe (4).

Le prêtre doit abandonner à l'homme du monde les *collerettes* et les *manchettes*, et ne mettre des *gants* qu'autant que la nécessité et la décence l'imposent (5).

Il est défendu aux ecclésiastiques de porter des *armes* et des *éperons* (6). Les premières ne sont permises qu'en voyage, pour se défendre (7).

(1) C. 5, X, *de Vita* (3, 1).
(2) C. 7, X, *de Vita* (3, 1).

(1) *De Lapsis*, circa init.
(2) C. 1, c. 21, quæst. 4, et c. 15, h. t., 3, 1.
(3) Schmalzgruber, h. t. (3, 1), n. 35.
(4) *Conc. Rom.*, ann. 1725, tit. XVI, c. 3.
(5) C. 15, h. t. (3, 1), *Conc. Ravenat.*, de 1607.
(6) C. 2, h. t., Schmalzgr., n. 33.
(7) C. 2, c. 23, quæst. 8; c. 2, X, *de Vita* (3, 1). Schmalzgr., n. 33, h. t. Engel, n. 14, h. t. Conf. le 44e *Conc. de Salzb.* de 1549, c. 6.

Des *souliers* avec des *boucles* sont la chaussure la plus convenable avec la soutane ; cependant ces boucles ne doivent pas être un objet de luxe, ni être garnies de pierres précieuses (1).

Avec les habits courts et ouverts du dix-septième siècle s'introduisit l'usage des *bottes* (*stivalia*=*æstivalia*), que les anciens portaient pour se garantir de la morsure des mouches. Un synode d'Eichstädt, de 1713, interdit de célébrer la messe en bottes, défense qui ne put s'observer à la campagne et dans les courses que nécessitaient les messes des églises isolées.

La manière de se couvrir *la tête* a été, de tout temps et chez tous les peuples, soumise à toute espèce de variations, et la règle qui doit à cet égard diriger les ecclésiastiques est celle que nous avons déjà citée, à savoir : éviter tout luxe, toute manie de la mode, toute chose singulière et affectée, et suivre l'exemple de la majorité prudente et modeste du clergé et des laïques.

L'ecclésiastique qui porte la tonsure et le costume prescrit jouit des privilèges de son état; celui qui s'écarte de ces prescriptions s'expose aux censures ecclésiastiques (2), mais seulement dans le cas de la persistance, et non si telle ou telle infraction a lieu dans tel ou tel cas, ou si l'ecclésiastique porte l'habit clérical, mais non la tonsure, ou s'il dépose l'habit ecclésiastique dans sa maison, parmi les siens (3); cependant il ne doit pas parcourir sa maison sans habit (4).

En voyage, s'il peut craindre des dangers ou des inconvénients, l'ecclésiastique peut se servir d'un habit laïque convenable (5). En outre, dans des courses, dans des lieux éloignés, il peut porter une redingote d'une couleur foncée (*subnigri coloris*) ou la soutanelle (*subtaneum*, *tabarrum*), redingote courte et boutonnée jusqu'au haut, à collet droit, qui est en usage, avec différentes coupes, depuis le quatorzième siècle parmi le clergé des campagnes (1). Les ecclésiastiques qui ne sont pas en activité, qui ne sont pas attachés à une église ou à un ministère ayant charge d'âmes, doivent toutefois conserver des vêtements simples et de couleur foncée (2). L'habitude et la négligence ont introduit de nos jours une plus grande liberté; mais la *soutane* reste le costume ecclésiastique (3).

7. Les ordonnances diocésaines prescrivent, pour la conservation de l'esprit clérical, *la prière* (4), une sérieuse *préparation*, la *lecture spirituelle*, la *méditation* (5), la *fréquente confession* (une fois par mois) (6). Les *exercices* (*retraites*) (7) annuels qui ont lieu dans beaucoup de diocèses ont pour but de ranimer le sens ecclésiastique affaibli, d'exciter une nouvelle ferveur. La prière est la respiration de l'âme; elle est nécessaire au prêtre pour avancer dans la perfection intérieure et pour détourner la colère de Dieu de la paroisse qui lui est confiée. Le prêtre doit prier avec l'Église et ses ministres, c'est-à-dire réciter journellement son *bréviaire* (8).

B. *Obligations négatives*. 1. Nulle passion ne tente plus le prêtre que l'avarice; qu'il en évite même l'appa-

(1) C. 15. Cf. Bened., *de Synod.*, XI, 4, n. 2.
(2) *Voy.* TONSURE.
(3) C. 4, c. 22, quæst. 4.
(4) *Voy.* le 46e *Conc. de Salzb.* de 1569. *Const.* XXVII, c. 3 et 4.
(5) Can. 22, c. 2, quæst. 4.

(1) Conf. *Epit. const. diœc. Ratisb.*, p. III, c. 1, § 12.
(2) Bened., *de Synod.*, XI, 4, n. 4.
(3) *Voy. Ordonn. de l'archevêque de Paris* du 22 mai 1852. *Bref de Paris*, 1859, p. 5.
(4) *Const. Archiepisc. Monac. Frising.*, P. III, c. 1, § 175. *Ratisb.*, p. III, c. 1, § 5.
(5) *C. M. Fr.*, § 174. *Ratisb.*, § 4.
(6) *Const. M. Fr.*, § 173. *Rat.*, § 3.
(7) § 173, et *Rat.*, § 3.
(8) *Voy.* BRÉVIAIRE, PRIÈRE DU BRÉVIAIRE.

rence! De même que l'incontinence excite le mépris, l'avarice engendre la haine. Les héritiers du prêtre sont les pauvres; pourquoi ne seraient-ils pas ses usufruitiers de son vivant? S'il songe aux abus qu'après sa mort on peut faire de la fortune qu'il laisse, aux procès et à la haine qu'elle engendre, il doit se réjouir d'avoir la nourriture et le vêtement (1).

L'Église lui interdit expressément l'avarice et la cupidité (2). Le *commerce* est déjà interdit au prêtre par une ordonnance apostolique (3); il l'est encore par une loi ecclésiastique, *lucri causa negotiari*, que le prêtre fasse le commerce par lui-même (4) ou par d'autres en son nom (5). Les affaires de commerce ne lui sont permises qu'en tant qu'elles sont indispensables à l'administration et à l'économie de ses biens (6). L'excommunication frappe celui qui outrepasse cette défense (7), et les biens acquis de cette manière sont confisqués au profit de l'Église (8).

Il est de même défendu aux ecclésiastiques d'exercer un *métier*, une *industrie* (9), de *vendre* en *détail*, par exemple le vin qu'ils auraient récolté, si le débit se fait en personne (10).

2. En outre, il est interdit aux prêtres de se livrer à des occupations ou d'exercer des fonctions qui le séculariseraient complétement et seraient contraires à la douceur des mœurs cléricales, comme l'exercice de la médecine, et surtout de la chirurgie (1), du notariat, de la magistrature ou des fonctions politiques (2), et surtout de celles auxquelles est jointe une juridiction pénale.

Il est défendu aux prêtres revêtus d'une dignité, d'un titre, de suivre, sans la permission de l'évêque, des *cours de médecine* et de *droit civil* (3). Cette ordonnance du concile de Tours avait en vue les moines, qui, sous ce prétexte, sortaient du couvent, fréquentaient les universités, et à l'exemple desquels des ecclésiastiques séculiers négligeaient, sous ce même prétexte, le devoir de la résidence. C'est pourquoi Honorius III († 1227) avait étendu cette ordonnance au clergé séculier et aux ecclésiastiques qui possédaient des dignités ou des titres. Par conséquent la défense ne comprend pas les laïques, le bas clergé et les diacres, qui n'ont ni dignité ni titres, ni les ecclésiastiques qui n'étudient ces sciences qu'en particulier (4). Le violateur est excommunié *ipso facto*.

3. Il est interdit aux ecclésiastiques d'*aller à la guerre*. Ils doivent l'abandonner aux hommes du siècle (5).

4. De même il leur est défendu de *chasser*. On comprend le motif qui a inspiré l'Église dans cette défense, quand on se rappelle les jeux cruels de l'amphithéâtre, dans lesquels les gladiateurs luttaient contre des bêtes féroces (6), ou les chasses sanglantes et bruyantes du moyen âge. Mais, abstraction faite des chasses barbares des temps passés, personne ne prétendra que les chasses

(1) I *Tim.*, 6, 8.
(2) C. 3, dist. 23; c. 8, dist. 47. *Epit. const. Mon. Fris.*, p. III, c. 1, § 196.
(3) II *Tim.*, 2, 4.
(4) C. 10, 11, 13, dist. 88; c. 1, 3, c. 14. quæst., 4, c. 6, *Ne clerici* (3, 50); c. 2, 4, c. 14, quæst. 4, c. 15, *de Vita* (3, 1), c. 1. Clem., *eod.*
(5) Bened. XIV, *Const.* « *Apostolicæ servitutis* », de 1741.
(6) C. 10, dist. 88.
(7) C. 6, X, *Ne clerici* (3, 50).
(8) Pius V, *Const.* « *Decens* », de 1566.
(9) Clem. 1, *de Vita* (3, 1); *Const. Mon. Fris.*, § 195.
(10) C. 3, dist. 44. Clem. I, *de Vita* (3, 1).

(1) C. 19, X, *de Homic.* (5, 12).
(2) C. 1, 4, 8, X, *Ne clerici* (3, 50).
(3) C. 10, *eodem.*
(4) Pirhing, dans Phillips, I, § 62, p. 692.
(5) C. 1, 6, c. 23, quæst. 8, c. 1, X, *Ne clerici* (3, 50).
(6) *Venatores.* Conf. glose ad: *Qui venatoribus*, 9, 10, dist. 86. Phillips, *Droit ecclés.*, I, § 62, p. 694.

modernes se font d'une manière absolument calme et paisible, qu'elles sont exemptes de toute espèce de cruauté, et l'expérience apprend combien elles peuvent à la longue émousser les plus nobles sentiments et abrutir les mœurs, sans compter la perte de temps et la facilité avec laquelle ce plaisir devient une passion. Dès les premiers temps du Christianisme la chasse fut trouvée incompatible avec les exigences de la perfection chrétienne, et on se servit en diverses circonstances des paroles de blâme de S. Jérome : *Esau peccator erat quoniam venator erat*. La glose *adv. Venator.*, c. 11, dist. 86, dit : *Dum venator permanet, ne objiciatur de Eustachio ;* cf. 13, dist. 50.

On ne trouve pas, dans l'Écriture, de saints personnages qui aient chassé, tandis qu'on y rencontre des saints qui ont été pêcheurs. Les conciles de Sainte-Agathe (1) et d'Épaon (2) interdisent même aux ecclésiastiques d'avoir des appareils de chasse, ainsi qu'un concile allemand de 742 (3), tenu par Boniface. Le Pape Nicolas défend totalement la chasse à l'évêque Lanfred (4). Grégoire IX admet ces décisions dans les Décrétales, et elles sont résumées, sous le titre *de Clerico venatore* (5), en ces termes : « La chasse est interdite au clergé, et l'infracteur sera puni. » L'évêque en faute est suspendu pendant trois mois ; le prêtre, pendant deux mois ; le sous-diacre, pour toujours, *ipso facto*. Cette récréation est interdite à ceux qui n'ont que les ordres mineurs, s'ils sont entretenus par l'Église (6). Des ecclésiastiques qui accompagnent des laïques à la chasse par récréation et pour se donner du mouvement ne doivent ni le faire souvent ni porter eux mêmes le faucon (1). Enfin le concile de Trente veut que les ecclésiastiques s'abstiennent des chasses illicites, *ab illicitis venationibus et aucupiis se abstineant* (2).

Quant aux conciles provinciaux et aux ordonnances diocésaines qui défendent la chasse, on peut rappeler : le concile de Salzbourg, de 1420, c. 4 ; celui de Freysing, de 1480 et 1509 ; un mandement d'Étienne, évêque de Freysing, du 16 mars 1615, et le synode provincial de Muhldorf (Salzb.), de 1490.

La distinction qu'établit le concile de Trente entre la chasse *licite* et la chasse *illicite* a donné occasion aux canonistes de distinguer entre la chasse bruyante, *venatio clamosa*, et la chasse tranquille, *venatio quieta ;* ils défendent de prendre part à la première, accordent la seconde, et cette distinction a même passé dans des constitutions diocésaines ; ainsi il est dit dans celles de Munich-Freysing, c. 189 : *Prohibetur similiter clericis quibuscunque ne venationem, quæ fit cum clamore et strepitu, exerceant.* — Si cependant on pense : qu'il est défendu à l'ecclésiastique de porter des armes, sauf le cas de nécessité ; que les canons prohibent même la chasse des oiseaux et interdisent d'avoir à cette fin des faucons et des éperviers, chasse qui évidemment se faisait sans clameur ; qu'avec la nature de nos armes à feu il n'est pas possible d'appeler la chasse un exercice silencieux ; que ces chasses entraînent nécessairement des mutilations, des tueries, et exposent facilement à des irré-

(1) C. 55. Conf. c. 2, dist. 34, où il y a faussement *Aurelianense* au lieu d'*Agathense*.
(2) C. 4 (c. 2, *eadem*).
(3) C. 3, *eadem*.
(4) C. 1, *eadem*.
(5) V, 24.
(6) *Conc. Paris.* *P.* I, c. 3. Hardouin, t. V, P. 2, col. 2001.

(1) *Conc. apud Mont. Pessulanum*, ann. 1215, c. 7 ; Hard. l. c. Cf. *Concil. Albiense*, ann. 1254, c. 15. Conf. Bened., *de Synodo*, XI, 10, n. 6. Thomassin, *de Vet. et Nov. Eccl. Disc.*, pl. 3 l. III, c. 46.
(2) Sess. XXIV, c. 12, *de Reform.*

gularités (1), il ne reste comme chasse licite que la *pêche*, qui n'est pas d'une nature aussi dissipante, aussi extérieure (2), qui n'a jamais été interdite au clergé, et la *chasse des oiseaux avec des lacets*, quand elle ne se fait pas publiquement, par industrie, au détriment de la vocation sacerdotale ou d'un tiers (3).

Depuis que la chasse appartient à des communes entières, elle est encore plus dommageable qu'autrefois au prêtre qui voudrait y prendre part. L'expérience apprend que l'envie, le vol, la paresse, l'humeur sauvage, l'indifférence religieuse ne sont pas rares parmi les populations illégalement adonnées à la pratique de la chasse, et c'est pourquoi le clergé, pouvant entrer par la chasse en contact familier avec des gens de cette espèce, un ordre général de l'archevêque de Munich-Freysing, du 13 mai 1850, défend aux ecclésiastiques de s'associer à des *locations de chasse* et de prendre pour eux ou pour leurs hôtes des *permis de chasse*.

5. Si l'Église défend aux ecclésiastiques d'aller à la guerre et de se mêler aux jeux quasi-belliqueux de la chasse, pour garantir la douceur et le recueillement qui conviennent au prêtre, elle lui interdit pour le même motif de se livrer à des humeurs bruyantes, aux emportements de la colère (4). Il doit ramener ses gens à l'accomplissement de leur devoir, non par des coups, mais par la juste sévérité de ses paroles (5). S'il prétend se faire respecter en donnant des coups, il doit être destitué (6).

6. Les *dés* et les *jeux de cartes* sont souvent, chez le prêtre qui en use, un signe de dégoût de sa vocation. La colère, la tromperie et le mensonge accompagnent fréquemment les jeux de hasard. L'Église les défend en général (1); c'est pourquoi le concile de Trente distingue entre les jeux licites et les jeux illicites (2), laissant aux évêques le soin de déterminer ce que, vu les circonstances, ils peuvent permettre ou non à leur clergé (3). Les conciles de Milan, présidés par S. Charles Borromée (de 1564 à 1582), interdisent les jeux de dés, de trictrac, de dominos, de bâtons, de quilles et de cartes. Les synodes de Bordeaux (1583), d'Aix (1585), de Bourges (1583), de Salzbourg (1569), de Narbonne (1607), de Prague (1608), rappellent surtout la défense relative aux cartes. Le jeu des échecs (*ludus scachorum*) avait été interdit aux ecclésiastiques par suite d'une ordonnance de Justinien; Pierre Damien reproche sévèrement à un évêque d'y perdre son temps (4). Un concile de Mexico de 1585, confirmé par Sixte V en 1589, blâme un évêque d'avoir joué ce jeu, mais dans un lieu public, pendant la nuit, devant un cercle de joueurs, et il décide que les échecs, ainsi que d'autres jeux, peuvent être tolérés comme récréation, dès que ce n'est pas dans un lieu public et que l'enjeu soit peu considérable (5); et c'est là le sens de la plupart des ordonnances ecclésiastiques sur cette matière. *Aleis, taxillis aliove lusus genere, quod lucrum tantum et non meram animi refocillationem sapit, nec ludant ipsi, nec ludentibus spectatores adstent* (6). In-

(1) Conf. *de Synodo diœc.*, l. c., n. 8.
(2) Conf. la glosse: *Piscatores*, c. 11, dist. 86.
(3) Bened., *de Synod.*, et Thomassin, l. c.
(4) C. 1, dist. 46.
(5) C. 1-11, dist. 45.
(6) C. 7, 8, dist. 45.

(1) C. 15, *de Vita* (3, 1).
(2) Sess. XXIV, c. 12, *de Reform.*
(3) Bened., *de Synod.*, XI, c. 10, n. 3.
(4) *Opusc.* 20, c. 7, t. III, oper. Conf. Bened. *de Syn.*, n. 4.
(5) Bened., l. c. Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, verbo *Clericus*, art. 5, n. 1 sq., et les addit., n. 25-28.
(6) *Epit. const. diœc. Monac. Fris.*, § 188. *Ratisb. const.*, § 19.

nocent III rejette avec sévérité la justification d'un ecclésiastique qui en appelait aux coutumes du clergé gallican et se croyait autorisé à jouer (1).

7. La *nourriture* immodérée étouffe la vie spirituelle et devient la source de beaucoup d'autres vices (2). *Venter et genitalia sibi ipsimet ipsis vicina sunt, et ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum.* L'Église recommande aux ecclésiastiques la modération dans les occasions qui portent à l'ivrognerie et à la gourmandise. Elle défend d'exciter à boire, *ad æquales haustus* (3), lorsque c'est pour boire seulement et non pour faire honneur à une personne dont on veut se souvenir dans une occasion solennelle (4), et elle blâme sévèrement l'ivrognerie elle-même (5). L'ivrogne incorrigible doit être suspendu de sa charge ou de son bénéfice (6). On peut voir les peines portées contre l'ivrognerie dans les canons apostoliques (7). Le 41e concile de Salzbourg (1537) dit, c. 1 : *Ebriosus carcere plectetur si scandalum fecerit.*

8. Pour couper court à toutes les occasions qui fomentent ces vices, l'Église défend aux ecclésiastiques de *fréquenter les auberges*, et toutes les ordonnances à cet égard se résument en ces termes :

« Les clercs ne doivent entrer dans des tavernes que lorsqu'ils sont en voyage (8). » Le 39e concile de Salzbourg (Muhldorf) (1490) décrète, c. 1 : *Inhibemus clericis in publico vel alibi, præsentibus laicis, tabernas intrare, præterquam in itinere constitutis vel ex alia causa rationabili.* Les canons n'édictent pas de peines contre les infracteurs, mais abandonnent à l'évêque ou aux autres supérieurs le soin d'agir contre le coupable, eu égard à sa personne, à l'habitude plus ou moins fréquente, au scandale qui en peut résulter (1).

L'Église n'aime pas non plus voir les ecclésiastiques assister à des *repas de noces* ou de *baptême*, même lorsqu'on ne danse pas, parce que fréquemment Bacchus et Vénus s'associent ensemble à ces sortes de festins (2). *Quantum sana ratio permittit declinent* (*inter esse*), disent les constitutions de Freysing, § 185, et de Ratisbonne, § 16. Si l'hospitalité envers tous est recommandée aux membres du clergé (3), les *festins immodérés et fréquents* sont blâmés (4), ainsi que les plaisanteries mondaines, les médisances, les railleries, qui, trop souvent, jaillissent des cerveaux échauffés par les libations (5). On voit, c. 8, d. 44, comment les repas donnés par des ecclésiastiques doivent être réglés dans le sens de l'Église ; on peut lire, en outre, à ce sujet, c. 29, d. 5, *de Consecr.*, etc., 3 et 4, d. 35.

9. L'ecclésiastique est tenu d'éviter tout ce qui peut troubler l'auréole de pureté morale qui doit l'entourer. La dignité de son état exige que non-seulement il vive chastement, mais qu'il évite toute apparence contraire. Il faut, par conséquent, qu'il se garde de fréquenter le *théâtre*, surtout quand on représente des comédies, des opéras,

(1) C. 11, X, *de Excessib. Prælatorum* (5, 31).
(2) Conf. c. 5, 7, dist. 35, et *Conc. Mogunt.* de 813, c. 46.
(3) C. 14, X, *de Vita* (3, 1). *Conc. Rothomag.*, 1445, c. 20. *Epit. const. diœc. Monac. Fris.*, § 186. *Ratisb.*, § 17.
(4) Schmalzgr., h. t., § 2, n. 21.
(5) Dist. 35 et 44, c. 1, X, *Ne clerici* (3, 50).
(6) C. 14, X, *de Vita et honestate* (3, 1).
(7) 42, 45 (c. 1, dist. 35), c. 46. *Conc. Mogunt.* (813).
(8) *Can. apost.* 50, c. 2, 4, dist. 44, c. 15, X, *de Vita* (3, 50). *Epit. const. Mon. Fris.*, § 187. *Ratisb.*, § 18.

(1) Schmalzgr., h. t., n. 21. *Epit. const. M. Fris.*, § 187.
(2) C. 19, dist. 34. Schmalzgr., l. c.
(3) C. 2, dist. 42.
(4) C. 1, 5-12, dist. 44.
(5) C. 6, dist. 44.

des ballets obscènes; en général il ne doit pas assister à ces sortes de représentations (1). *Nimis laxa*, dit Benoît XIV (2), *ne dicam aperte erronea et scandalosa est doctrina quam tradit Ferraris* (verbo *Clericus*, *art.* 4, *n.* 17), *ubi a gravi culpa clericos absolvit commœdias spectantes, quantumvis turpes et obscœnas, dummodo ex illarum auditione nullum sibi imminere prævideant probabile periculum lapsus, eorumque præsentia nullum in populum ingerat scandalum* (3). Encore bien moins doit-il prendre part (4) et se mêler à des travestissements et à des mascarades (5). *Voyez* les peines qui atteignent ceux qui par métier jouent des farces, c. 1, *h. t.*, *in Sexto*. Des farces, des discours ambigus, des poses lascives, des danses légères trahissent l'impureté du cœur, abstraction faite de l'inconvenance et du scandale que le prêtre donne aux laïques par sa présence dans ces circonstances (6). L'ecclésiastique fait une déplorable figure au milieu de la foule avide de pareils spectacles (7).

10. L'ecclésiastique doit, pour garantir sa bonne réputation, se préserver de tout commerce intime avec les femmes (8). *Mare, ignis et mulier, tria mala; sed minus tempestivum est mare, ignis minus inflammat; in muliere omnia nocent*, dit le proverbe.

(1) C. 37, dist. 5, *de Consecr.*; c. 15, X, *de Vita* (3, 1).
(2) *De Synodo*, XI, 10, 12.
(3) Conf. *Epit. const. M. Fr.*, § 184. *Ratisb.*, § 15.
(4) C. 12, *de Vita* (3, 1). *Conc. Mediol.*, p. II, c. 12.
(5) C. 12, *de Vita.*
(6) C. 6, dist. 46; c. 7, dist. 44, et surtout c. 3, dist. 23. Conf. *Epit. const. M. Fr.*, § 183. *Ratisb.*, § 14.
(7) Conf. *Epit. const. M. Fr.*, § 187.
(8) C. 20-32, dist. 81. *Conc. Epaon.*, de 517, c. 20. *Epit. const. M. Fr.*, § 190. *Ratisb.*, § 21.

Il ne doit pas entendre des femmes à confesse dans sa chambre; les supérieurs ecclésiastiques, qui prescrivent le temps et les lieux convenables pour l'administration des sacrements, ne pourraient protéger l'infracteur de cette ordonnance, dans le cas où la méchanceté lui tendrait un piége et le mettrait dans l'embarras. L'ecclésiastique ne doit pas donner des leçons à des femmes, surtout des leçons de musique (1), ni visiter sans motifs fondés des couvents de femmes (2).

En outre le concile de Trente rappelle aux ecclésiastiques, en les menaçant des peines prescrites par le droit canon, qu'ils aient à se garder d'entretenir dans leurs maisons ou au dehors des *concubines* ou des femmes qui pourraient donner lieu à des soupçons, et d'avoir un commerce quelconque avec elles (3).

L'ecclésiastique ne peut demeurer sous un même toit avec des personnes de l'autre sexe que dans le cas où leur proche parenté ou leur âge avancé les mettent à l'abri de tout soupçon. Les ordonnances ecclésiastiques désignent, pour le premier cas, les parents du premier et du second degré (*Matres, aviæ, materteræ, amitæ, sorores et filiæ fratrum et sororum*) (4), avec les personnes qui leur appartiennent, qui les servent et sont nécessaires à l'administration de la maison (5).

Les docteurs en droit canon étendent cette faculté, sans condition, à des alliées du premier degré; à celles du second degré lorsqu'il y a un rapport de respect entre l'ecclésiastique et la

(1) *Conc. Mediol. prov.*, II (1596), c. 32.
(2) C. 8, X, *de Vita* (3, 1); c. un., *de Statu regulari* (3, 16); in Sext., *Conc. Trid.*, sess. XXV, *de Regular.*, c. 5.
(3) Sess. XXV, *de Reform.*, c. 14.
(4) C. 27, dist. 80; c. 1 et 9, X, *de Cohab. cleric. et mulierum* (3, 2).
(5) C. 27, dist. 81; c. 1, h. t., (3, 2).

personne alliée, par exemple, la veuve d'un oncle (1), sauf le cas où il peut y avoir pour l'ecclésiastique quelque danger prochain de leur part (2) ou de la part de leur suite (3).

Quant à l'*âge* des personnes non parentes ni alliées, il ne suffit pas que celles-ci aient quarante ans; il faut encore qu'elles jouissent d'une bonne réputation, qu'elles ne puissent pas être soupçonnées d'incontinence (4), et, dans tous les cas, le prêtre ne doit pas oublier qu'il peut donner du scandale et entretenir les soupçons par un commerce trop libre avec les personnes qui sont d'ailleurs canoniques (5). Les constitutions du diocèse de Munich, § 192, et de Ratisbonne, § 24, disent à cet égard : *Caveant summopere ne cohabitent in eadem contignatione, nec ejusmodi personas commensales sibi associent; multo minus una cum iis huc aut illuc curru evehi præsumant.*

Le concile de Trente (6), après s'être exprimé avec indignation contre le concubinage, détermine la conduite à tenir vis-à-vis des concubinaires, parmi lesquels il faut compter ceux qui, hors de leur maison, ont un commerce charnel suivi avec une femme (7), et il ordonne entre autres que, dans le cas où, spécialement avertis par les supérieurs ecclésiastiques, ils ne renverraient ou n'éviteraient pas les concubines, ils perdent, *ipso jure*, le tiers des revenus de leur bénéfice, quelle qu'en soit la valeur, et qu'ils en perdent la totalité après un second avertissement inutile. Cependant

(1) Schmalzgr., h. t. (3, 2), n. 2. Tome II, p. 15.
(2) C. 1, h. t. (3, 2). Conf. c. 21, dist. 81.
(3) C. 25, dist. 81; c. 1, h. t. (3, 2).
(4) Schmalzgr., h. t., n. 3.
(5) C. 1, dist. 34.
(6) Sess. XXV, c. 14.
(7) Engel, h. t. (3, 2), n. 3. Schmalzgr., n. 9.

l'ecclésiastique coupable ne doit pas être tenu à nier par serment ses rapports avec sa concubine, de peur qu'en cas de rechute il ne se rende par là même coupable d'un parjure (1).

Ici, comme dans d'autres cas, les canonistes sont d'avis que le *ipso jure* ne doit pas être entendu d'une manière absolue, mais doit résulter d'une sentence déclaratoire; ce qui ressort des paroles du concile : *Fructus* (*sc. beneficii*) *arbitrio episcopi fabricæ ecclesiæ aut alteri pio loco applicentur* (2).

On demande si l'ecclésiastique concubinaire est suspens *ipso jure* (3), de telle sorte que, s'il célébrait avant d'être absous, il deviendrait *irrégulier* et aurait besoin d'une dispense papale (4). Quelques-uns admettent cette suspense, *ipso jure,* pour le concubinaire notoire; mais l'opinion commune est qu'il ne s'agit pas ici de la suspense dans le sens strict, qui serait la *censure* (5); toutefois, que l'ecclésiastique qui se trouve en état de péché doit s'abstenir de dire la messe; et, en effet, les canons ne parlent d'aucune irrégularité en parlant de la suspense (6). Ils sont d'avis (7) que les laïques qui, les dimanches et les jours de fêtes, entendent la messe d'un concubinaire notoire, déclaré tel par son évêque et suspens, ne satisfont pas à la loi de l'Église et reçoivent d'une manière illicite les sacrements de sa main (8).

10. L'ecclésiastique qui s'engage dans les ordres majeurs est tenu au célibat. *Voy.* CÉLIBAT.

EBERL.

(1) Conf. c. 3, h. t. (3, 2), et Schmalzgr., n. 5, 7, 8. Engel, n. 5, *in Titul.*
(2) Engel, n. 5.
(3) C. 6, dist. 32.
(4) C. 1, *de Sentent. et re judicata* (2, 14, *Sext*).
(5) Conf., par exemple, c. 12, *de Majoritate et obedientia* (1, 38).
(6) Conf. Schmalzgr., n. 14. Engel, n. 7.
(7) C. 5, dist. 32.
(8) Schmalzgr., n. 18. Engel, n. 8.

DÉCRET ABSOLU. *Voy.* PRÉDESTINATION.

DÉCRET DE GRATIEN, *Decretum Gratiani.* Ce décret, qui clôt la première période de l'histoire du droit ecclésiastique et en ferme en même temps le premier millénaire, est le travail particulier de Gratien, moine de Bologne (1). Il ne prit pas pour base de son recueil les sources, c'est-à-dire les décrets des conciles, les brefs des Papes, les écrits des Pères et les lois civiles alors en vigueur; mais il puisa ses éléments dans des recueils de canons existants (2). On a fait, jusque dans ces derniers temps, des recherches sur ces collections et sur le parti que Gratien en a tiré pour son décret; le P. Augustin Theiner surtout s'en est occupé à Rome; mais on n'est pas arrivé à un résultat certain.

Nous parlerons : I. de la teneur du décret; II. de sa forme; III. des corrections du décret; IV. de la valeur du décret dans le Corps de droit canon.

I. Quant à sa teneur, cette collection avait pour but de réunir tous les renseignements intéressant l'organisation de l'Église. Il faut ne pas perdre de vue l'esprit du temps, qui, tout en maintenant solidement la tradition, n'avait pas conservé d'une manière aussi ferme les documents, les diplômes et les actes originaires. Le collectionneur, présupposant la doctrine dogmatique de l'Église et s'appuyant sur les assertions des Pères, prit en considération tous les conciles importants, sans égard à leur nature de concile universel ou de concile particulier, fondit en un système unique le droit temporel et le droit spirituel, puisa dans le droit romain comme dans le droit germanique, et composa de cette manière un code ecclésiastique complet.

(1) *Voy.* GRATIEN.
(2) *Voy.* CANONS (recueils de).

On comprend qu'il ne procéda pas avec la critique historique qu'on exige de nos jours. La postérité ayant constaté que les collectionneurs de cette période, auxquels appartiennent Régino et Burchard, n'ont rien inventé, qu'ils n'ont fait que suivre les données de leur temps et des collections existantes, le travail des collectionneurs paraît d'autant plus estimable qu'ils s'efforcèrent de donner une vue aussi générale que possible des matériaux sur lesquels il fallait élever l'histoire du droit ecclésiastique.

II. La forme du décret était fort importante, car c'est elle qui fit prévaloir la collection de Gratien.

Le décret est divisé en trois parties. La première, subdivisée elle-même en plusieurs sections ou distinctions, est une introduction au droit ecclésiastique, rédigée dans l'esprit de Pierre Lombard, qui, comme Gratien, divisa son fameux livre d'après les sources suivantes : les lettres des Papes jusqu'à Innocent II (Gratien va jusque-là), les conciles, les opinions des Pères et les Pandectes. On peut dire aussi que la doctrine de Gratien, dans sa première partie, contient la constitution hiérarchique de l'Église, et que l'œuvre entière est la morale ecclésiastique fondée sur le dogme.

La deuxième partie renferme l'administration de l'Église ou la juridiction externe et interne; c'est de là que vient la division en causes ou cas particuliers, et en questions ou discussions sur le cas en question, *causæ* et *quæstiones.* La juridiction externe traite d'abord de la simonie, c'est-à-dire de la collation des dignités ecclésiastiques dans un intérêt temporel ; puis de l'ordre judiciaire et de ce qui se rapporte aux procès. Ensuite viennent les devoirs, les droits et les délits. Cette partie envisage par conséquent d'abord la vie extérieure de l'Église.

La troisième partie traite de la vie intérieure de l'Église, *de Consecratione*. Tout tourne autour de la liturgie de la messe et des sacrements par lesquels on est admis dans l'Église, c'est-à-dire le Baptême et la Confirmation.

Quant à la méthode de citation du décret que suit Gratien, voici ce qu'il faut remarquer : chaque passage isolé se nomme *canon* tout le long du recueil ; on y ajoute, dans la première partie, la *distinction*, de même que dans la troisième ; dans la seconde on cite la cause, *causa*, et la question, *quæstio*, toujours d'après leur numéro ; veut-on renvoyer à la *pœnitentia*, il faut ajouter *de Pœnitentia*, comme dans la troisième *de Consecratione*, pour distinguer cette troisième partie de la première.

III. On a certainement raison de rechercher le droit antérieur à Gratien, au point de vue de la science, et ce qu'on a fait de plus considérable à cet égard a été réalisé par les Correcteurs romains, *Correctores Romani* (1). Il y a peu de chose à tirer du petit nombre de sources manuscrites non encore explorées, surtout depuis les recherches des Ballerini, sauf le seul point à éclaircir relatif aux Décrétales pseudo-isidoriennes, qui prouverait qu'Isidore Mercator a établi son travail sur des bases qui lui semblaient authentiques. Le point le plus important est celui de l'époque de la rédaction du décret, que nous donne Sarti. Sarti expose très-clairement que dans une formule d'appel on voit l'année MCXLI et non MCLXI. Par conséquent en 1141 le décret était fait, comme le prouve la date, qui indiquait toujours le temps où l'œuvre avait été terminée. On a souvent adopté l'année 1151 en Italie et en Flandre (sur le monument de Gratien dans l'église de Saint-Pierre, à Bologne ; en Flandre, *voy.* le *Droit ecclésiastique* de Walter, § 101, note 4), parce qu'on négligea le chiffre X, qui toutefois se trouve, dans tous les manuscrits, avant ou après le chiffre L. Sarti prétend en outre que l'œuvre ne fut pas appelée primitivement Concordance des canons discordants, *Concordia discordantium canonum*, et que cette expression fut prise plus tard d'un passage de Huguccio. Mais c'est là une conjecture, car Cresconius nommait déjà son *Breviarium* une *Concordia canonum*. Les travaux des savants qui ont déjà le cachet de la science moderne, comme ceux de Pithou, van Espen, Diomède Brava (Guido Grandi) et J.-H. Böhmer, ont soulevé une masse de doutes sur Gratien et son œuvre. Sarti seul a donné ce qu'il y a d'essentiel et d'utile à dire sur Gratien et son décret, en réfutant toutes les erreurs commises par les autres. Paucapaléa, qu'on nomme aussi Pocopaléa, Protopaléa, Quotapaléa ou Paléa, paraît avoir fait quelques additions à la collection de Gratien, comme le prouve un manuscrit de la bibliothèque de Casano, *bibliotheca Casanatensis*. Mais on s'arrêta bientôt dans ces additions, parce que divers auteurs essayèrent de rédiger une nouvelle collection de décrets, par conséquent de frayer une nouvelle voie à la législation ecclésiastique plus moderne et aux collections qui s'y rapportaient.

IV. Le décret ne fut pas immédiatement glosé, comme l'avait été le droit romain. La glose du droit romain, surtout la plus ancienne, la glose interlinéaire, avait pour but d'éclaircir les passages inintelligibles de la vieille latinité. La glose du droit canon ne pouvait avoir ce but, ce droit ayant été écrit dans le sens et le style du moyen âge ; c'est pourquoi on eut d'abord des *Sommes*, et déjà Sicard, un Anglais, à ce qu'on croit, paraît en avoir composé une. La

(1) *Voy.* Correcteurs romains.

glossa ordinaria, qui fut écrite plus tard, n'est qu'une imitation de la méthode scientifique alors prédominante. Il arriva ainsi que bien des passages tirés des auteurs de ce temps passèrent dans la *glossa ordinaria* de *Jean Teutonicus.* Ce Jean était un Allemand qui, d'après Thomas Diplovataccius, avait été prévôt d'Halberstadt. Les modernes lui donnent sans motif le surnom de *Semeca* (1). Malheureusement on ne trouve plus sa glose que dans quelques manuscrits, par exemple dans un manuscrit du collége espagnol de Saint-Clément, à Bologne; car peu après son apparition on l'altéra en y interpolant la *Glossa ordinaria* de Jean ou Barthélemy de Brixen.

En général il ne faut pas comparer la manière dont on traita scientifiquement le Décret avec la méthode scientifique qui fut appliquée au droit romain. Pour le droit romain on peut admettre trois périodes consécutives de formation : *a.* l'usage du droit romain comme *analogie; b.* son explication comme *philologie; c.* son application comme *histoire philosophique.* Mais le Décret conserva toujours sa valeur théologique; il est la théologie catholique externe, *Theologia externa catholica;* et quoique d'abord on le comprît traditionnellement, que depuis S. Augustin on l'examinât philosophiquement, et qu'enfin, depuis la réforme, ce fût le point de vue historique qui conserva seul de la valeur chez les protestants, l'autorité du Décret resta partout la même pour l'Église catholique. Il renferme l'organisation perpétuelle de l'Église reposant sur l'inspiration divine; toutes les propositions du Décret ont, par conséquent, *per sæcula sæculorum,* dans l'Église, la même portée qu'à leur origine. La méthode d'enseignement a pu seule se modifier. On nomma d'abord les maîtres *doctores in decretis,* et Bernard de Parme, ou de Botono, fut le premier qui porta le titre de *doctor Decretalium,* et le vrai service qu'il rendit fut l'*Apparatus Decretalium,* conservé comme glose ordinaire pour la collection des Décrétales. Lorsque parut la collection officielle de Grégoire IX, on traita le droit ecclésiastique en vigueur d'après les Décrétales, et le Décret forma davantage la partie de la théologie qu'on considère aujourd'hui comme l'histoire de l'Église. Plus tard survinrent les *Jura nova,* c'est-à-dire le *Sexte,* et les *Clémentines,* puis les *Extravagantes* de Jean XXII, d'où découlèrent les règles de chancellerie, *regulæ cancellariæ.* On y rattacha des *Extravagantes plus anciennes,* et c'est ainsi que s'acheva le *Corpus Juris canonici,* dont le décret de Gratien fait la première partie. Ainsi on eut à Paris, à Vienne, dans les universités de Prague et de Heidelberg, instituées à l'instar de celle de Paris, des professeurs pour le Décret, pour les Décrétales et pour les *Jura nova.* Sous le Pape Alexandre VI il fut arrêté, par un bref (reproduit dans Wundt) (1), que depuis 1498 on ne ferait plus de cours sur ce décret, mais que deux professeurs seraient institués pour les Décrétales et un pour les *Jura nova.* Quant aux doctrines du décret, elles furent exposées, soit dans les leçons des Décrétales, soit dans deux nouveaux cours, celui de l'histoire de l'Église et celui des antiquités ecclésiastiques. Au milieu de toutes ces circonstances variables, le décret de Gratien est demeuré et il reste la base historique de la constitution ecclésiastique.

ROSSHIRT.

DÉCRÉTALES et COLLECTIONS DE DÉCRÉTALES. *Voy.* COMPILATION DES DÉ-

(1) Hugo, *Hist. de la Littérat.*, III, Augsb., p. 145.

(1) *Dissert. fac. jur.*, Heidelb., II, p. 13.

CRÉTALES et CORPS DE DROIT CANONIQUE.

DÉCRÉTALES DE GRÉGOIRE IX, *Gregorii IX Decretales.* Seconde partie du Corps de Droit canonique (1). Après la rédaction du décret de Gratien (2), en 1151, les documents formant les sources du droit ecclésiastique se succédèrent sans interruption. Les Papes donnèrent des solutions aux innombrables questions qu'on leur adressa, et ces solutions furent appelées Décrétales, *Literæ decretales.* Deux conciles universels, le troisième et le quatrième de Latran, furent aussi convoqués peu après Gratien; ils promulguèrent beaucoup de prescriptions disciplinaires (1179, 1215). Ces lois ecclésiastiques, publiées après le décret de Gratien, furent réunies dans diverses collections, soit par des auteurs particuliers, soit par l'autorité officielle des Papes (3).

Mais cela ne contribua qu'à rendre l'état du droit incertain. Tantôt une collection contenait des décrétales qui manquaient dans une autre; tantôt une décrétale manquait dans toutes les collections, et cependant les tribunaux appuyaient leurs jugements sur cette décrétale; tantôt les diverses décrétales des différentes collections étaient en contradiction les unes avec les autres, et chacune des parties en litige en appelait à une décision pontificale, ce dont nous trouvons un mémorable exemple sous Innocent III, c. 13, X, *de Restitut. spoliat.*, 2, 13.

L'incertitude du droit augmenta encore par cette circonstance que beaucoup de décrétales furent falsifiées ou même totalement fabriquées. Ainsi Innocent III dit que souvent on lui soumettait des décrétales sur l'authenticité desquelles il avait lui-même des doutes (1), et il recommande aux tribunaux de considérer comme authentiques les décrétales douteuses quand elles sont d'accord avec le droit commun (*Decretum Gratiani*). Dans le cas contraire, ils doivent soumettre le cas au Saint-Siége. Le même Pape raconte qu'il ordonna l'arrestation de gens qui s'étaient fait à Rome un métier de fabriquer de fausses décrétales (2), et il indique les signes caractéristiques auxquels on peut reconnaître une véritable lettre papale (3). Cet état d'incertitude rendait de plus en plus sensible le besoin de former, avec toutes les sources existantes, une grande *Collection, unique et authentique,* et d'annuler par là toutes les autres. Grégoire IX chargea de cet immense travail son chapelain et pénitencier, le savant Dominicain *Raymond de Peñafort*, et en 1234 la collection fut achevée. Grégoire la promulgua par une bulle spéciale, adressée aux maîtres et aux élèves de l'université de Bologne, le 5 septembre 1234, et y joignit la défense de publier, à l'avenir, une nouvelle collection sans l'autorisation du Pape (4). Le travail de Raymond fut intitulé par Grégoire : *Gregorii IX Papæ Libri V.* Elle fit disparaître bientôt toutes les collections nées depuis Gratien, reçut une glose, et fut employée dans les tribunaux comme un code authentique.

Raymond divisa sa collection, à l'imitation de la *Compilatio prima* de Bernard de Pavie († en 1213), en cinq livres, dont la matière principale est résumée dans ce vers connu :

Judex, judicium, clerus, connubia, crimen.

Les livres sont partagés en titres, les

(1) *Voy.* CORPS DE DROIT CANONIQUE.
(2) *Voy.* DÉCRET DE GRATIEN.
(3) *Voy.* COMPILATION DE DÉCRÉTALES.

(1) C. 8, X, *de Fide instrum.*, 2, 22.
(2) C. 4, X, *de Crimine falsi*, 5, 20.
(3) C. 5, X, h. t.
(4) Conf. la bulle de publication dans J.-H. Bœhmer, *Corp. Jur. can. dissert. de Decretalium Rom. Pontif. variis collectionibus*, p. 21

titres en chapitres, les chapitres parfois en paragraphes. (*Voy.*, quant à la manière de citer, l'art. CORPS DE DROIT CANON, t. V, p. 368.)

Les sources auxquelles puisa Raymond furent : 1° les saintes Écritures ; 2° les canons des Apôtres ; 3° les Décrétales des Papes depuis Grégoire I[er] jusqu'à Grégoire IX ; 4° les décisions des conciles, depuis celui d'Antioche jusqu'au quatrième de Latran ; 5° les écrits des Pères de l'Église.

Après avoir réuni de cette manière le droit ecclésiastique qui avait paru après Gratien, ou avant lui, sans avoir été mis à profit par lui, en une collection systématique, Raymond eut une autre tâche à remplir : il devait, au milieu de cette masse énorme de matériaux, s'appliquer à la plus grande concision, et distinguer tout ce qui était suranné, répété, contradictoire, superflu, ce qui se trouvait déjà dans les collections existantes, pour établir un système de droit uniforme. Il en résulta une multitude d'omissions, de morcellements, d'interpolations ; rarement une décrétale est donnée dans toute son intégrité. Ces abréviations furent désignées par Raymond au moyen des lettres P. C. (*pars capituli*), indiquant que le chapitre n'était qu'une partie d'une décrétale, ou au moyen des expressions *et infra*, c'est-à-dire qu'on avait en général laissé quelque chose de côté. Quoique cette méthode, nécessaire pour simplifier la pratique du droit et faciliter son étude, ne fût pas attaquable en elle-même, et que Raymond suivît en cela les exemples des rédacteurs du Code de Justinien (1), elle avait de graves inconvénients.

Des deux parties dont habituellement se composait une décrétale, il omettait presque régulièrement la première, la *pars decisa*, c'est-à-dire le récit du cas ayant occasionné la décision, et ne retenait que la seconde, la simple décision, *decisio*, morcelait souvent même cette partie, ou du moins laissait ignorer les motifs de la solution donnée par le législateur. Il résulta de cet état de choses que mainte loi fut comprise faussement, ou ne fut pas comprise du tout, ou qu'on y comprit tout autre chose que le vrai sens de la décrétale originale, comme c'est le cas, par exemple, dans c. 13, X, *de Testamentis*, 3, 26, *et* c. 6, X, *Qui filii sunt legit.*, 4, 17. Ainsi naquirent dans les tribunaux et les écoles une foule de controverses. Les collections qui avaient dû être annulées, mais qui conservaient la forme primitive des décrétales, devinrent un auxiliaire indispensable de l'interprétation, et les innombrables Apparats provoqués par cette méprise de Raymond, *apparatus*, furent précisément ce qui en rendit l'usage plus difficile et plus embarrassé. Le premier qui chercha à remédier à cette fausse situation, qui conduisait les interprètes aux opinions les plus extravagantes et aux hypothèses les plus singulières, fut *Antoine Contius*, dans son édition de tout le Corps de Droit canon, Anvers, 1570. Il compléta les omissions de Raymond, en tirant le complément des anciennes collections, en l'ajoutant au texte et en l'en distinguant par des caractères typographiques particuliers. Mais, quel que fût le mérite de ce travail, il se trouva que les interpolations de Raymond, qui avaient acquis une valeur légale, ne cadraient plus avec le texte primitif, ce qui attira de nombreux et vifs reproches à Contius (1), et fit que les Correcteurs romains (2) redonnèrent dans leur édition le texte de Raymond. Malgré cela on suivit, dans l'intérêt de l'interprétation, la méthode de Contius, et les excellentes éditions du Corps de

(1) *Voy.* JUSTINIEN.

(1) Bœhmer, l. c., p. 28.

(2) *Voy.* CORRECTEURS ROMAINS.

Droit de J.-H. Bœhmer et de E.-L. Richter contiennent ces additions, distinguées du texte par le caractère cursif, tandis que Gonzalès Tellez, dans son Commentaire, ne crut pas même nécessaire de faire cette distinction.

Vincent Hispanus († c. 1240) ajouta une glose (1) très-explicite aux Décrétales de Grégoire IX, immédiatement après leur apparition. Le plus célèbre glossateur des Décrétales est Sinibalde de Fiesque († 1254), surnommé *lumen fulgidissimum Decretalium et canonistarum dominus*, qui monta sur le trône de S. Pierre sous le nom d'Innocent IV. Ce fut Bernard de Botono († 1268) (2) qui rédigea la *Glossa ordinaria.* Les plus fameux commentateurs sont : 1° Cujas, *Recitationes ad secundum, tertium et quartum Decretalium ;* — 2° Janus a Costa, *Summaria et comment. in Decret. Gregori IX*, edit. nova, Neap. et Lips., 1778 ; — 3° Gonzalès Tellez, *Comment. ad Decret. V Libror. Gregor. IX*, ed. nova, Lugd., 1713 ; — 4° Cironius, *Paratitla in V libr. Gregor. IX*, in ejusd. Opp., Vindob., 1761.

KOBER.

DÉCRÉTISTE ET LÉGISTE. Les anciens ne connaissaient pas cette distinction dans la pratique de la jurisprudence, pas plus qu'ils ne connaissaient une double source du droit positif (*doctor utriusque juris*). Elle repose sur le Christianisme. Sarti dit déjà que le droit canon est le côté pratique de la théologie ; mais il fallut dans le fait qu'il gagnât peu à peu de l'influence sur le droit extérieur. Le droit se forma, avant le Christianisme, par les coutumes des peuples et par les ordonnances des gouvernements. Le droit romain fut spécialement cultivé, mais les peuples germaniques avaient aussi leurs lois, *leges*. Le savant en droit se nommait *légiste*, et au moyen âge le légiste savait surtout le droit romain. L'Église ou le Pape n'entendit pas défendre cette étude ; mais il voulut que l'Université de Paris, institution toute théologique, ne s'occupât point du droit romain, qui n'était pas en vigueur dans les provinces septentrionales de la France (1). Pasquier appelle à tort cette défense une usurpation inouïe du Pape. Lorsque le droit canon se fut complétement développé, au point qu'on distinguât entre un *décrétiste* et un *décrétaliste*, on appela le canoniste en général *décrétiste*, par opposition au docteur en droit civil. On eut grand soin d'abord d'empêcher que le droit canon fût appliqué dans les affaires temporelles, et c'est ce que nous prouve Pierre de Blois, dans son écrit publié par *Reimarus*, p. 46.

A mesure que la science du droit se développa et que l'on fonda un nouveau droit commun, la pensée chrétienne devint, parmi les peuples chrétiens, le principe de l'organisation judiciaire ; mais ce ne fut pas sans une longue opposition et une lutte considérable de la part des partisans du droit ancien. Partout on trouve les traces du combat des légistes et des décrétistes. Nous n'indiquerons ici que quelques points où les décrétistes l'emportèrent sur leurs adversaires.

Dans le droit romain, l'intérêt de l'État était le fondement du droit pénal ; dans le nouveau droit, l'imputation de la cause, *culpa,* devient toute différente. C'est ce que démontrent les premiers auteurs italiens sur le droit criminel ; ils s'étendent longuement et spécialement sur la lutte des décrétistes et des légistes. En matière civile, le droit canon était plus rigoureux que le droit romain : le droit canon exi-

(1) *Voy.* GLOSE.
(2) *Voy.* BERNARD DE BOTONO.

(1) *Voy.* DROIT CIVIL.

geait réellement, en vertu de la charité, *caritas*, une sorte de communisme spirituel ; mais le légiste le modérait par l'égoïsme des États, des communes, des familles, des individus, et ainsi se forma l'antagonisme des devoirs de conscience et des devoirs coercitifs.

Cependant, l'esprit canonique triomphant, certains devoirs de conscience devinrent des devoirs de justice ou des devoirs légaux, par exemple : on ne doit pas disposer des choses d'autrui; cependant on peut les conquérir par la prescription, quand on est de bonne foi (le droit canon avait d'abord entièrement rejeté la prescription) ; mais on doit être obligé envers les tiers quand on s'enrichit, même innocemment, au détriment d'autrui ; les héritiers sont donc tenus d'indemniser celui qui est lésé, quoiqu'ils n'aient entre les mains rien qui provienne du délit du testateur, etc. Ainsi la distinction entre le légiste et le décrétiste n'est pas accidentelle et temporaire, elle subsiste et a laissé des traces dans notre système de droit.

Rosshirt.

DÉCRETS, Arrêts décisifs (*Decreta decisoria*), décisions judiciaires qui tranchent au fond les questions de droit qui font la base du procès, différents en cela de celles qui ne vident pas le point en litige, et qui règlent simplement la marche et la forme de la procédure (*decreta mere interlocutoria*, arrêts interlocutoires), par exemple, un arrêt de comparution, une notification, une communication. Cependant des interlocutoires judiciaires peuvent être de nature à décider une question de droit en même temps qu'à régler la marche du procès (*interlocutiones mixtæ*), et prendre un caractère décisoire.

Un arrêt décisif est donc celui qui décide directement et définitivement le procès quant au fond, c'est-à-dire qui décide si le droit du plaignant est reconnu, si l'adversaire peut être jugé ; c'est pourquoi on l'appelle communément sentence, arrêt ou jugement définitif, *sententia definitiva*. Mais un arrêt décisif peut être tel qu'il soit rendu dans le cours d'un procès, tantôt pour régler simplement la marche du procès, tantôt pour le décider partiellement, ayant dans tous les cas plus ou moins d'influence sur la sentence définitive (*sententia vim definitivam habens*), par cela qu'il détermine un point qui forme la condition préparatoire de la décision principale (arrêt préparatoire), ou décide un point accessoire (arrêt interlocutoire).

Chaque arrêt doit être consigné par écrit, dans un style concis, et renfermer dans ses considérants (*rubrum*) le nom des parties en litige, l'énoncé de l'objet du procès et les motifs du jugement, *rationes decidendi*. Le dispositif du jugement (*nigrum*) doit donner aux parties intéressées pleine connaissance des dispositions du jugement, du temps et du lieu où il faudra les exécuter, puis du temps et du lieu où l'arrêt est rendu, du nom des juges. Les arrêts décisifs doivent surtout énoncer clairement la condamnation ou l'acquittement de toutes les parties intéressées. La promulgation de l'arrêt, lequel ne peut être exécuté que du moment où il est réellement ou légalement connu, doit avoir lieu dans la forme voulue, soit verbalement, *per publicationem*, soit par écrit, *per insinuationem*.

Les sentences définitives ou les jugements proprement dits doivent être prononcés verbalement devant les parties, ou par écrit, si l'une des parties ne comparaît pas dans le terme assigné pour la promulgation du jugement, *in vim publicati*. Pour d'autres arrêts, il suffit d'une notification écrite, faite aux parties intéressées (ou à leurs avocats), dans la règle, par un huissier, autant que possible en main propre, *ad manus*,

ou, à leur défaut, entre les mains d'un membre adulte de la famille ou d'un voisin; elle peut encore être affichée, en présence de témoins, à la maison, *ad ædes*. Dans le cas où la notification est faite aux parties elles-mêmes, ou à leurs avocats, ou à des colocataires certains, l'huissier peut consigner la notification faite sur le décret même; dans d'autres cas moins sûrs, il faut que l'huissier prenne acte de la notification régulière ou ait un reçu de celui à qui a été remise la notification.

Quant à l'effet de l'arrêt, il dépend en général de son dispositif et de son but. Un effet principal des sentences décisives, qu'elles aient directement ou indirectement tranché la question ou un des points en litige, consiste en ce qu'elles ne peuvent plus être, comme les arrêts purement interlocutoires, modifiées par le juge qui les a rendues, qu'elles ne peuvent être changées que par voie d'appel, de sorte que la chose décidée par ce jugement, s'il n'y a pas d'appel, s'il n'y a pas d'appel possible, ou si l'appel n'a pas lieu en temps opportun, peut être considérée comme chose jugée, *res judicata*, et obtient, d'après l'expression juridique, l'autorité de la chose jugée, *auctoritas rei judicatæ*.

PERMANEDER.

DÉDICACE D'UNE ÉGLISE. Cette expression désigne : I. l'acte de consécration d'une église; II. la solennité liturgique jointe à cette consécration; III. la fête anniversaire et solennelle de cette consécration.

I. Nous n'avons de preuves certaines et historiques de l'usage de la consécration des églises qu'à partir du moment où Constantin le Grand donna la liberté à l'Église; mais, à défaut de témoignages certains et extérieurs, nous avons dans tous les cas des preuves intrinsèques; car il n'est pas vraisemblable que l'antiquité chrétienne ne se soit pas, à cet égard, conformée aux usages traditionnels de l'ancienne alliance (Genèse, ch. 28; III Rois, 8, 8; I Esdr., 6, 16).

Si les païens eux-mêmes, dirigés par un sentiment de convenance, faisaient consacrer par leurs prêtres et leurs tribuns leurs monuments, leurs statues, etc., on peut croire que les Chrétiens ne restèrent pas en arrière des idolâtres pour consacrer le lieu de leurs réunions religieuses, d'ailleurs si vénérables à leurs yeux. Quand S. Basile (1) recommande de ne pas célébrer les mystères chrétiens dans des lieux non consacrés, il est bien probable que ce langage était fondé sur une pratique remontant aux temps primitifs. Du reste, les expressions dont se servent les témoins de la dédicace, à partir du quatrième siècle, sont de nature à faire présumer une haute antiquité. Bona est de cet avis et cherche à l'étayer par des preuves extrinsèques (2).

Eusèbe nous offre le premier témoignage certain en faveur de cet usage universel de l'Église; il dit : *Post hæc, votivum nobis ac desideratum spectaculum præbebatur*, DEDICATIONES, *scil. festivitas per singulas urbes, et oratoriorum recens structorum consecrationes* (3). Il décrit la pompe et les cérémonies de la dédicace de quelques églises, par exemple, de celle de Jérusalem (4).

Nous pourrions citer une masse de témoignages du quatrième siècle. Il suffira de remarquer que cet usage devint bientôt matière de législation, en ce sens qu'il fut ordonné : que toute église dans laquelle on célébrerait serait d'abord consacrée ou au moins bénite; qu'on ne célébrerait, hors de l'église, qu'en cas de nécessité et avec la per-

(1) P. II, *de Bapt.*, quæst. 8.
(2) *Rer. liturg.*, l. II, c. 19.
(3) *Hist. eccl.*, l. X, c. 3.
(4) *Vita Const.*, l. IV, c. 43.

mission de l'évêque, mais toujours sur un autel consacré.

Les cérémonies de cette consécration se développèrent peu à peu; elles atteignirent leur forme complète et dernière dans le Pontifical romain. On voit, dans une lettre de S. Ambroise à Marcel, combien, dès le quatrième siècle, on estimait sous ce rapport le rite de l'Église romaine : *Cum ego basilicam dedicare vellem, multi tanquam uno ore interpellare cœperunt : Sicut in* ROMANO, *sic Basilicam dedices? Respondi : Faciam, si martyrum reliquias invenero.* Nous pouvons conclure de là, entre autres, que le dépôt des reliques était une des conditions et des cérémonies principales, auxquelles s'ajoutaient, d'après Grégoire Ier, qui veut que les églises soient consacrées avec les cérémonies *convenables* (1) : 1° l'aspersion du temple avec de l'eau bénite (2); 2° d'après d'autres, diverses onctions et prières, parmi lesquelles, dans les sermons 336 et 337 de S. Augustin, le psaume 109 est nommé; 3° d'après le Sacramentaire de Grégoire, la double inscription de l'alphabet latin. Nous trouvons le rite de l'ancienne Église fixé dans le Sacramentaire de Grégoire, les cérémonies successivement arrêtées dans les rituels (*Ordo*), dont Martène a fait une collection, provenant de diverses époques et de différents diocèses (3).

En général, dans tous ces rituels, ce sont les mêmes cérémonies; seulement les psaumes, les antiennes, les oraisons diffèrent. Le Pontifical romain a conservé les anciens usages en ajoutant quelques parties, en en modifiant quelques autres.

Martène dit bien à ce sujet (4) : « Parmi tous les usages solennels de l'Église institués pour nourrir la piété des fidèles, peu de rites surpassent celui de la dédicace. Qu'on considère l'objet de la consécration, ou la foule des cérémonies usitées, ou la dignité des ministres de l'autel, tout respire la sainteté, tout exhale l'esprit de la religion chrétienne, qui enlève merveilleusement le cœur aux pensées terrestres pour le transporter au ciel. »

Le rite de l'Eglise grecque, qui, sauf l'encensement de l'église et l'onction des murailles ou des colonnes, se restreint presque en entier à la consécration de l'autel (1), manque de la grandeur et de la richesse du rite et des symboles de l'Église catholique.

Les prières et les rites contenus dans le Pontifical ne constituent que la *forme* de la consécration, considérée comme cérémonie sacramentelle. L'*objet* de la consécration est l'église bâtie sur la première pierre antérieurement et spécialement bénite (2). Le *ministre* est l'évêque. Les rituels et les pontificaux, anciens et modernes, ne font, il est vrai, mention que d'*un* évêque; il est néanmoins certain qu'on convoquait autrefois plusieurs évêques, du moins pour la dédicace des églises les plus considérables.

Constantin convia à la dédicace de l'église de Jérusalem tous les évêques réunis au concile de Tyr. On peut voir d'autres témoignages de ce genre dans Martène (3).

Ces évêques n'étaient pas de simples assistants, mais bien des coadjuteurs, *coadjutores dedicationis*, et l'un d'entre eux, l'évêque diocésain, était le consécrateur principal, *consecrator principalis* (4). Il en est en-

(1) L. XIV, ep. 17.
(2) L. XI, ep. 76. Conf. Beda, *Hist. Angl.*, l. V, c. 4.
(3) *De antiq. Eccl. ritibus*, l. II c. 13
(4) L. c., § 1.

(1) *Voy.* Goar, *Euchologium*, p. 832-844.
(2) *Voy.* Pontif. rom., *de Benedictione et impositione primarii lapidis*
(3) L. c., § 3.
(4) L. c., § 5

core ainsi de nos jours. Cependant l'évêque peut déléguer à un prêtre quelconque le pouvoir de *bénir* une église, de manière qu'elle serve au culte divin avant la consécration. Le rite de la bénédiction, qui se trouve dans tous les rituels, est naturellement beaucoup plus simple, mais toutefois propre à inspirer le respect qui est dû à la maison du Seigneur.

Quant aux *effets* de la consécration, S. Thomas d'Aquin les énumère ainsi (1) : *Ecclesia et altare ex consecratione adipiscuntur quandam spiritualem virtutem, per quam apta redduntur divino cultui, ut sc. homines devotionem quandam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur.* Ainsi, en d'autres termes, la consécration produit les effets de la grâce prévenante, qui dispose à l'adoration, au désir de la Jérusalem céleste, etc. S. Thomas donne aussi comme opinion probable qu'on peut obtenir, en entrant dévotement dans une église consacrée, la rémission des péchés véniels, et enfin elle affranchit de l'obsession des mauvais esprits.

Outre la signification principale de cette consécration, nous ne pouvons négliger son sens symbolique. Celui-ci résulte de cette pensée, que la demeure qui récèle le Dieu présent dans le très-saint Sacrement est en quelque sorte transfigurée.

La liturgie parle clairement de l'Église comme d'une image du temple de la gloire divine, d'un symbole visible de la communauté des saints, et par conséquent comme d'une préfiguration de la sainteté future des fidèles qui s'y assemblent. S. Thomas nous montre ce rapport intime entre la dédicace de l'église et la sainte Eucharistie qui doit y reposer, en nous disant (1) que c'est avec raison que les églises sont consacrées pour représenter la sainteté qu'elles ont acquise par la Passion du Christ et la sainteté qui est requise en ceux qui doivent participer à ce sacrement : *Tum ad repræsentandam sanctificationem quam Ecclesia consecuta est per Passionem Christi, tum etiam ad significandam sanctitatem quæ requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent.*

(1) *Summa*, P. III, quæst. 88, art. 111.

II. Solennité de la Dédicace (*festum Dedicationis, encœnia*, d'après Léon, *Sermo de Machab.* : « *Natale Ecclesiæ* »). Tous les témoignages sont d'accord sur l'antiquité de cette fête, par exemple Eusèbe (2), S. Ambroise (3), S. Athanase (4), S. Augustin (5).

L'importance de cette fête ressort bien clairement de la part qu'y prenaient les évêques, les grands et le peuple, et de la pompe avec laquelle elle était célébrée et que nulle autre ne dépassait. Et c'était à juste titre ; car une église nouvelle est un foyer nouveau de grâces, obtenu par bien des sacrifices ; c'est une victoire dont tous peuvent se réjouir ; c'est un foyer de vie d'où découleront, pour les générations futures, d'inépuisables dons spirituels ; c'est le mémorial permanent de l'alliance d'une communauté chrétienne avec Dieu. Rien n'est isolé dans l'Église, et ce n'est pas fortuitement et sans motif que l'évêque est précisément le ministre de cette solennité. Dépositaire de la puissance apostolique, il est le cœur de l'Église ; c'est par lui que l'église nouvelle est incorporée dans l'organisme de l'Église universelle. La dédicace est comme le jour de baptême d'une communauté, et c'est ce qui explique l'importance spéciale de cette cérémonie. La

(1) L. c.
(2) *Hist. eccl.*, l. X.
(3) Ep. 22, *ad Marcell.*
(4) *Apol. ad Constant.*
(5) Ep. 269, al. 251, *ad Nobil.*, etc.

fête de la Dédicace est double, de première classe, avec octave, *Dupl. I class.*, *cum octava* Diverses indulgences y sont attachées (1).

La fête liturgique a, comme les grandes solennités, une vigile. Le consécrateur et la paroisse sont tenus au jeûne. Le clergé récite l'office du jour de la Dédicace, *officium diei Dedicationis* (2). Cet office, sauf de très-petites parties, est fort ancien. Durand en a donné, dans son *Rationale*, l. VII, c. 48, une bonne explication. Pie V y a ajouté des leçons particulières pour toute l'octave; cette octave a un privilége que n'a aucun autre commun des saints, *commune sanctorum*. Les psaumes de matines sont des chants de joie et de gratitude et un développement lyrique du texte de l'Apocalypse : *Vidi sanctam civitatem Jerusalem novam descendentem de cœlo* (3); les hymnes décrivent la construction du temple spirituel. Cet office est un des plus beaux du Bréviaire. Autrefois on passait toute la nuit qui précédait la fête en veille et en prière; aujourd'hui, d'après le Pontifical, on dit simplement matines et laudes de l'office du saint dont les reliques seront déposées dans la nouvelle église, et qui sont, en attendant, gardées soit dans une église voisine, soit sous une tente dressée à cette fin devant l'église qu'on va consacrer.

Le jour de la dédicace, qui, d'après le concile d'Auxerre de 688, devrait être un dimanche, mais qui peut, d'après le Pontifical, être un jour quelconque, toutefois plutôt un dimanche ou un jour de fête que tout autre, le principal acte de la cérémonie est celui de la consécration proprement dite, qui se termine par le saint Sacrifice. Jamais une église n'est consacrée sans que l'autel ne soit consacré en même temps. Comme nous avons expliqué longuement la cérémonie de la consécration de l'autel (1), nous pouvons nous dispenser de reproduire ici ces détails (2).

L'évêque, dans toute la pompe de ses ornements, qui sont blancs, comme il sied un jour de mariage, après avoir récité les psaumes de la Pénitence et les litanies des Saints, fait trois fois le tour extérieur de l'église, dont il asperge les murailles d'eau bénite et dont à chaque fois il frappe les portes pour essayer d'y pénétrer; à la troisième fois les portes s'ouvrent. Accompagné de tout le clergé, il entre, marque le seuil de l'église d'un signe de croix et dit : *Pax huic domui*. Après avoir chanté le *Veni, Creator*, les litanies, et avoir béni l'église, il trace sur le sol, parsemé de cendres, un alphabet latin et grec en forme de croix; puis il bénit un mélange de sel, d'eau, de cendre, de vin; il marque d'un signe de croix le haut et le bas des portes de l'église à l'intérieur. Alors il procède à la consécration spéciale de l'autel, à laquelle sont unis quelques actes relatifs à la consécration de l'église elle-même.

Après avoir marqué cinq endroits de l'autel d'un signe de croix avec le doigt trempé dans le mélange de sel, d'eau, etc., avoir fait sept fois le tour de l'autel, et en avoir aspergé la table et le pied, il fait trois fois le tour intérieur de l'église, aspergeant le bas, le milieu et le haut des murs. Au milieu de l'église il jette l'eau bénite aux quatre points cardinaux. A cette cérémonie succèdent des prières, dont la troisième est chan-

(1) *Voy.* sur ces indulgences F.-X. Schmid, *Liturgique*, t. III, p. 214.

(2) *Voy.* Gavanti, *Thesaurus sacr. Rit. cum addit. Merati*, t. II. *Eccl.* VIII, c. 5. *Novæ Observ.*, § 18.

(3) Chap. 21, 2.

(1) T. II, p. 141 sq.

(2) *Voy.* aussi *Dialogues fam. sur les cérém. et usages de l'Égl. cath.*, trad. de l'allem. par I. Goschler, Vivès, 1857, 1 vol.

tée sous la forme d'une préface (1). Puis vient encore une bénédiction (*de mortuis*), concernant la consécration de l'autel, et l'évêque va chercher les reliques. Avant de rentrer dans l'église il parle au peuple du respect dû au nouveau temple consacré au Seigneur, etc.; à l'entrée il oint du dehors la porte avec le saint chrême. Après avoir déposé les reliques dans la pierre sépulcrale, encensé et oint l'autel à plusieurs reprises (2), il oint avec l'huile des catéchumènes les douze croix figurées sur les murailles et surmontées de cierges allumés, et les encense. Ce qui suit encore se rapporte à la consécration de l'autel.

Les liturgistes se sont de tout temps occupés de l'explication des cérémonies de la dédicace (3) et ont fait preuve d'intelligence et de sagacité dans leurs utiles travaux. Cependant aucun d'eux n'a montré l'ensemble vivant, la liaison organique et nécessaire de tous ces rites. Peut-être ce but serait-il atteint si l'on développait la proposition de S. Thomas (4) : *Consecratio altaris repræsentat sanctitatem Christi; consecratio vero domus sanctitatem totius Ecclesiæ*. C'est ainsi que S. Bernard a envisagé ce sujet (5) et qu'il a fait ressortir les parties principales de ce rite solennel. *In nobis*, dit-il, *spiritualiter impleri necesse est quæ in parietibus visibiliter præcesserunt; et si vultis scire, hæc utique sunt: aspersio, inscriptio, inunctio, illuminatio, benedictio.*

(1) *Voy.* t. II, p. 142 de ce dictionnaire.
(2) *Voy.* ib., p. 143.
(3) Conf. dans Martène, l. c., c. 13, le *Traité* d'un moine nommé Rémy, puis Guill. Durandus, *Rationale*, l. I, c. 6. Schmid, *Liturgique*, t. III, p. 500 sq. Marzohl et Schneller, *Liturgia sacra*, t. V, p. 195 sq. Nickel, *Pontifical romain*.
(4) *Summa*, l. c.
(5) *In Dedic. eccles.*, serm. 1.

La cérémonie se termine par la célébration du saint Sacrifice; l'épître et l'évangile de la messe décrivent le bonheur qu'ont les Chrétiens de posséder une nouvelle maison du Seigneur.

III. La Dédicace, comme anniversaire, *anniversarius Dedicationis*, ne peut naturellement être célébrée que dans les églises déjà consacrées; quand il est douteux que la consécration ait eu lieu, ou certain qu'elle n'a pas été faite, on ne célèbre pas l'anniversaire de la fête de la Dédicace. La bénédiction d'une église n'a ni octave ni anniversaire. La dédicace arrive annuellement le jour de la consécration ; au moment même de la dédicace l'anniversaire peut être changé par l'évêque, ce qu'il ne peut faire, *extra actum consecrationis, inconsulta Sede apostolica* (1). Comme, de très-bonne heure, il se mêla à la solennité religieuse une fête civile accompagnée de festins et de libations (2), que l'Église blâma à plusieurs reprises, un concile de Cologne, de 1536, ordonna que l'anniversaire de la dédicace de toutes les églises du diocèse se célébrerait le même jour : *Et cum, in diebus festis qui dedicationi ecclesiarum peculiariter dedicati sunt, plerumque indigna committantur, adeo ut videatur populus potissimum comessationis causa convenire, visum nobis est ut per diœceses nostras, uno certo die anni quo ejusmodi festum Dedicationis in metropolitana nostra colitur, in reliquis quoque ecclesiis omnibus extra civitatem nostram Coloniam Agrippinam constitutis observetur*. La même ordonnance fut rendue dans le siècle dernier pour les diocèses de Bâle et de Constance.

En France, en vertu du Concordat de 1801, la fête de la Dédicace est célébrée dans toutes les églises le di-

(1) Gavantus, l. c., P. II, sect. VII, c. 5.
(2) Du Cange, *Glossarium*, s. v. *Dedicatio*.

manche après l'octave de la Toussaint. Il n'y a d'exception que pour la cathédrale diocésaine. On a fait valoir des raisons pour et contre l'application générale de cette règle à toute l'Église. Il est certain que l'esprit catholique, qui veut faire participer les étrangers à la fête religieuse d'une paroisse, se retrouve dans la célébration simultanée de la même solennité par toutes les paroisses d'un diocèse, et qu'ainsi ce sont des motifs autres que des motifs religieux qui ont dû décider la question.

Quant à l'ancienneté de cette solennité, l'anniversaire de la Dédicace fut célébrée dès l'origine dans l'Église de Jérusalem, bâtie par Constantin le Grand (1). Il est très-vraisemblable, sinon absolument certain, que cette fête a été observée dès le commencement dans toutes les Églises. On avait devant soi à cet égard l'exemple de la synagogue (2). Cet anniversaire a été aussi distingué dans l'Église par son rang (*dupl. I cl. cum oct.*), par les indulgences qui y sont attachées, par sa liturgie (office et messe comme au *Natale ecclesiæ*), par ses cérémonies particulières, comme par les douze chandeliers qu'on allume le long des murs pendant la messe, par l'exposition des bannières, par les rangées d'arbres qu'on place à l'extérieur de l'église (3), et par la fête privée que donne chaque famille dans sa maison.

Le sens de cet anniversaire se rapporte non-seulement à la paroisse spéciale, qui se réjouit de posséder une maison de Dieu, avec les grâces et les vérités dont elle est le sanctuaire, mais à l'Église entière. C'est de ce point de vue qu'il faut considérer cette solennité, soit qu'un diocèse célèbre l'anniversaire de la dédicace de sa cathédrale (qui est *dupl. I cl.*, pour tout le diocèse, avec octave pour la cathédrale seulement) (1), soit que l'Église concentre pour ainsi dire toute la dévotion sur un seul point, dans la fête de certaines églises particulières; telles les dédicaces que désigne le Martyrologe romain : *Dedicatio S. Mariæ ad Martyres, Romæ*, 13 *maii; — Dedic. basilicæ S. Martini Turonis*, 4 *julii; — S. Petri ad Vincula, Romæ*, 1 *augusti; — S. Mariæ ad Nives, Romæ*, 5 *augusti; — basilicæ Salvatoris, Romæ*, 9 *nov.; — basilicarum Petri et Pauli, Romæ*, 18 *nov.*

Il y a quelque chose de grand dans cette pensée unique qui dirige le regard de tous les diocèses de la catholicité vers le siége du dépositaire suprême de la puissance apostolique, pour renouveler, par cette communion spirituelle de toutes les Églises avec l'Église-mère, l'antique alliance que Pierre a contractée à Rome avec l'Église universelle. Cette unité spirituelle, principe de force, de grandeur et de durée, devant laquelle disparaissent les considérations spéciales de temps et de lieux, n'appartient qu'à l'Église catholique.

FRICK.

DÉDICACE DU TEMPLE. *Voyez* TEMPLE.

DEFECTUS MISSÆ. On nomme ainsi dans un sens étendu la non-observation de ce qui est prescrit dans les rubriques pour la célébration de la sainte messe, que l'officiant altère l'acte en y ajoutant ou en y retranchant. Dans un sens restreint on entend par là les *défauts*, les *omissions*, les *négligences* qui ont lieu durant le saint Sacrifice, et dans ce sens les *defectus Missæ* forment la troisième partie des rubriques générales du Missel romain.

Nous manquerions au but de ce dictionnaire si nous donnions ici une tra-

(1) Sozomène, *Hist. eccl.*, l. II, c. 26. Nicéph., l. VIII, c. 50.

(2) *Jean*, 10, 22.

(3) Cet usage dans Grég., I, l. XI, c. 76.

(1) *Voy.* Gavantus, l. c.

duction de ces rubriques, rédigées avec une inimitable concision, et qui sont journellement sous les yeux du prêtre, et plus encore si nous en donnions un commentaire; nous devons renvoyer le lecteur aux ouvrages des rubricistes et des moralistes, parmi lesquels on peut citer en première ligne : Gavantus, *Thesaurus sacr. Rituum*, *sive commentarius in rubricas Missalis et Breviarii Romani*, avec les additions de Gaëtano-Maria Merati, 2 vol. in-4° ; — Constant. Hagerer, *Tract. in tertiam partem Rubrici*, *Missal. Rom.*, Mon., 1740, in-8°; Lebrun, *Explication de la Messe*, *contenant des dissertations historiques et dogmatiques sur les liturgies de toutes les Églises du monde chrétien*, en 4 vol. in-8°, en y comprenant ses *Explications littérales des cérémonies de la Messe*, publiées en 1718, in-8°, et les livres de morale de Laymann, Reiffenstuel, Sporrer. Mais avant tout nous renvoyons à l'article Rubriques, où l'on verra la différence entre les rubriques qui sont de *direction* et celles qui sont de *précepte*, et nous notons seulement ici que, lorsqu'il s'agit de la messe, l'acte le plus saint qu'accomplisse l'Église et qui représente plus que tout autre son unité, il ne peut être question de rubriques de direction, d'autant plus que la bulle de Pie V, *Quo primum tempore*, qui est ajoutée au Missel, dit expressément : *Missa juxta ritum*, *modum ac normam quæ per Missale hoc a nobis nunc traditur*, *decantent ac legant*. Tout ce que le prêtre fait pendant la messe est de *précepte*. Par conséquent c'est méconnaître l'importance du saint Sacrifice, qui doit être un et le même partout, que de voir simplement des rubriques de direction dans les différentes prescriptions concernant les baisers, les génuflexions, les inclinaisons de tête, l'extension des mains, les élévations et les abaissements de la voix, *oscula*, *genuflexiones*, *inclinationes*, *manuum extensiones*, *vocis elevationes et suppressiones*, qui, lors même qu'il n'en résulte pas de scandale, ne peuvent être omis sans péché.

Les fautes commises pendant la sainte messe peuvent se rapporter à des parties principales et entraînent dès lors certainement un péché grave, qui n'est diminué que par les circonstances. Une faute dans une partie essentielle de la messe, par exemple l'omission des paroles de la Consécration, détruit le saint Sacrifice. D'autres fautes peuvent se rapporter à des parties moins importantes et sont alors vénielles. La *parvitas materiæ* atténue également la culpabilité, mais non en ce qui concerne les paroles de la Consécration.

Les rubriques du Missel parlent de Defectus materiæ (sc. *panis*, *vini*), formæ (omission de paroles, etc.), Defectus ministri (*defectus intentionis*, *dispositionis animæ et corporis*), *defectus in* ministerio ipso.

Les rubriques combattent non-seulement les *défauts*, mais les *additions*, lesquelles sont plus coupables, parce qu'en général elles se rattachent à quelque superstition. Parmi les fautes accidentelles et par conséquent vénielles on compte : l'omission du Ps. *Judica*, du *Gloria*, du *Credo*, comme n'étant pas des parties ordinaires et nécessaires de la messe, l'omission de certaines oraisons et de certaines épîtres, quand il y en a plusieurs, l'omission du dernier évangile.

Mais on compte parmi les fautes principales l'omission de l'unique oraison, de l'épître, de l'évangile, de l'offrande de l'hostie et du calice, avec le *Suscipe, sancte Pater*, et l'*Offerimus tibi*, et celle du mélange de l'eau avec le vin. Plusieurs fautes légères peuvent tellement altérer l'action qu'il en résulte un péché grave. On admet la

parvitas materiæ, moins que dans toutes les autres parties de la messe, dans le *Canon*, qui commence avec le *Te igitur* et finit par *Per ipsum et cum ipso*. L'omission du *Hanc igitur* et du *Communicantes* est comptée parmi les fautes principales; mais la lecture du *Communicantes* ordinaire en place d'un *Communicantes* extraordinaire est une faute vénielle. L'omission d'une des paroles de la Consécration, dans le HOC EST ENIM CORPUS MEUM, sauf le mot *enim*, est considérée comme un sacrilége. A la consécration du précieux sang les mots : HIC EST CALIX SANGUINIS MEI ou HIC EST SANGUIS MEUS, sont essentiels : l'omission d'un de ces mots annulle le sacrifice; l'omission des autres paroles est un péché grave. Celle du *Pater noster*, du *Libera*, du *Quid retribuam*, de la division de l'hostie consacrée, des trois oraisons avant la communion (mais non d'une seule), de l'*Agnus Dei*, du *Domine, non sum dignus* (mais non une seule fois) et de la purification du calice, sont considérées comme *materia gravis*.

Quant à l'interruption de la messe (*interruptio, abruptio missæ*), voici la règle : la messe ne peut être interrompue sans un motif grave (1) et il faut que ce motif soit d'autant plus grave qu'on est plus près du moment de la Consécration. Laymann (2) donne pour motifs qui peuvent justifier cette interruption :

1° Une menace de mort faite au prêtre à l'autel par des ennemis ou des hérétiques, ou par la destruction, l'incendie de l'église. Si le prêtre a déjà consacré l'hostie il doit la consommer, ou, suivant les circonstances, l'emporter avec lui; il peut ne pas consacrer le précieux sang si cette consécration n'est pas possible sans qu'il coure le danger précité.

2° Le prêtre est-il appelé vers un mourant, et aucun prêtre n'est-il là pour le remplacer : il peut s'y rendre après la Consécration, placer les saintes espèces dans le tabernacle, entendre la confession du mourant, lui donner, sous la forme la plus abrégée, les derniers sacrements, puis revenir achever la messe. Si le malade ne demande que l'Extrême-Onction, la messe ne peut plus être interrompue après l'offrande, et, s'il demande le saint Viatique, elle ne peut plus l'être après le commencement du Canon.

3° Le prêtre peut quitter l'autel en habits sacerdotaux et entendre la confession de celui qui serait mourant dans l'église, et, dans le cas où il n'y aurait pas de petite hostie, il peut lui donner la communion avec une parcelle de son hostie.

4° Il peut de même quitter l'autel pour baptiser un enfant mourant. Si la messe a été interrompue pendant plus d'une heure, avant le commencement du Canon, on la recommence, et le prêtre peut, s'il n'y est d'ailleurs pas obligé, ne pas la dire. Si l'interruption n'a pas duré une heure, si elle a duré davantage après la Consécration, le prêtre reprend la messe où il l'a laissée et continue.

5° La messe peut être interrompue légitimement par un sermon ou un catéchisme, que ce soit le prêtre officiant ou un autre qui monte en chaire; dans les deux cas il doit déposer la chasuble et le manipule, et ne pas quitter l'église.

6° Il peut, pendant le sermon, quand c'est l'usage, entendre à confesse, ou s'interrompre, après avoir communié, pour distribuer la communion au peuple, et même il le pourrait, pour entendre à confesse, en cas d'un grand concours et de nécessité, après le *Credo*, mais non après l'Offertoire.

(1) C. 16 (*Nihil*), c. 7, quæst. 1.
(2) L. V, tr. 5, c. 7, n. 1.

7° S'il arrivait une procession inattendue pendant la messe le prêtre pourrait recommencer, s'il n'en était pas encore à l'Offertoire; cependant, comme le fidèle a rempli son devoir s'il assiste à la messe depuis l'Offertoire jusqu'après la Communion, il est inutile de recommencer. Si le prêtre est tombé subitement malade, ou est mort à l'autel, un autre prêtre, même non à jeun, doit continuer la messe *post Consecrationem;* si cela n'est pas possible, on conserve les saintes espèces jusqu'au lendemain.

La bulle de Pie V défend de rien *ajouter* comme de rien omettre durant le saint Sacrifice. On tient pour faute vénielle, à cause de la *parvitas materiæ*, certaines additions, par exemple celle du nom du saint patron dans le *Confiteor,* celle du nom du curé de l'église dans le Canon à côté de celui de l'évêque. De même on considère comme vénielle la récitation de plusieurs oraisons quand elles ne sont pas prescrites, celle du *Gloria* et du *Credo,* quand ils doivent être omis. Il en serait autrement de ce dernier point, par exemple, dans une messe de *Requiem*, parce qu'il en résulterait du scandale. — On demande si le célébrant peut dire par cœur les petites Heures ou d'autres prières pendant qu'on chante le *Gloria* et le *Credo.* La réponse négative est la plus sûre; mais de courtes oraisons jaculatoires, de courtes méditations ne sont pas défendues, par exemple pendant la Consécration, tandis que le prêtre s'agenouille pendant la Communion; une rubrique va jusqu'à les prescrire: c'est quelquefois le meilleur moyen d'éviter des distractions. Pie V ne rejette comme coupables que les additions qui altéreraient extérieurement l'acte du sacrifice. — De même que l'omission des paroles de la Consécration est sacrilége, de même toute addition aux paroles sacramentelles. Celui qui consacre avec ces paroles: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*, consacre, il est vrai, validement, mais pèche grièvement, de même que celui qui, sans motif raisonnable, prononce plusieurs fois sur une seule et même espèce les paroles de la Consécration. Cela peut se faire conditionnellement et mentalement, dans le cas où, après la Consécration, le prêtre douterait d'avoir prononcé telle ou telle parole ou même toutes les paroles de la Consécration; il en est de même quand le prêtre doute d'avoir eu l'intention de consacrer les hosties déposées sur l'autel pour la communion des fidèles, doute qui est impossible s'il les a lui-même placées sur le corporal, comme il est prescrit. Les hosties déposées immédiatement après l'une ou l'autre consécration ne peuvent plus être consacrées. Le prêtre a le droit de réserver une parcelle de son hostie pour un mourant.

Il peut y avoir dans le rite de la messe des *modifications* se rapportant à la forme ou à la matière, et les règles concernant les omissions ou les additions s'appliquent aux modifications. Dire une messe qui n'est pas celle du jour, changer l'épître ou l'évangile, quand il n'en résulte pas de scandale et que ce n'est point par mépris pour les prescriptions de l'Église, est une faute vénielle. Il n'est pas permis, d'après les règles de l'Église, de dire des messes votives et des messes privées de *Requiem* le mercredi des Cendres, le dimanche de la Passion et celui des Rameaux, pendant la semaine sainte, durant les trois jours qui suivent Pâques et la Pentecôte, le dimanche *in albis*, le premier dimanche de l'Avent et les jours de fête *primæ classis.* Cependant il est permis de dire une messe votive solennelle, dans des circonstances publiques, aux jours de fêtes doubles qui ne sont pas de première

classe. Les messes de *Requiem*, *præsente corpore*, *sive in die obitus*, sont défendues aux grands jours de fête de l'année, à la fête du patron et de la dédicace d'une église, et *in triduo sancto*. A moins d'une défense de l'évêque, ou à moins qu'on n'ait du scandale à craindre, on peut dire une messe privée après la messe solennelle.

Quant à la *durée de la messe*, celui-là pèche grièvement par irrévérence qui dit la messe en moins d'un quart d'heure; la messe doit durer une demi-heure, ce qu'il ne faut pas prendre mathématiquement; d'après les Constitutions des Jésuites, elle ne doit pas dépasser une heure. La rubrique *Nimis morose*, *ne audientes tædio afficiantur*, doit s'entendre des membres vivants et non des membres morts de l'Église; car pour ces derniers la messe qui dure une demi-heure est aussi trop longue.

EBERLE.

DEFECTUS CONGRUÆ. L'Église est partie, dès les temps les plus anciens, mais surtout depuis que les cures incorporées ont été abusivement confiées à l'administration de vicaires chétivement rétribués, du principe certainement louable que tout curé, tout bénéficier doit jouir au moins d'un revenu suffisant (*portio congrua*, portion congrue, compétente) (1).

C'est pourquoi autrefois nul clerc n'était ordonné avant qu'on pût disposer en sa faveur d'une charge ecclésiastique offrant les moyens de subsistance nécessaires, et aucune charge nouvelle ne devait être établie sans qu'une fondation annexée assurât un revenu convenable. Pour juger dans les cas concrets de la quotité de la portion congrue (1), il ne suffit pas qu'il soit pourvu aux nécessités les plus urgentes du corps, de la nourriture, de l'habillement et du logement; il faut encore, d'après les lois citées plus haut, mettre en ligne de compte les exigences de la position, par exemple l'organisation décente de l'état de maison, l'acquisition des livres utiles et des autres moyens de cultiver son esprit, l'entretien des prêtres auxiliaires ou des chapelains, l'hospitalité modérée, l'assistance des pauvres, etc., le tout en supposant que l'ecclésiastique est déjà assuré des frais de son entretien, qu'il est mis en état de vivre tout entier à sa vocation et de remplir ses obligations extérieures. Le concile de Trente impose aux évêques l'obligation d'assurer la portion congrue (2); aujourd'hui, dans beaucoup de pays, l'État s'en est chargé. A partir du commencement de ce siècle la bureaucratie a tout envahi, tout classifié, tout mis en registres, cartons et tableaux; les cures et les bénéfices ont été divisés en plusieurs classes, comme par exemple en Autriche (3), en Bavière (4). Or, quand le revenu est au-dessous des vrais besoins, il y a *defectus congruæ*. Ce défaut ne peut s'introduire que par des mesures, en elles-mêmes illicites, de la puissance temporelle ou spirituelle, notamment par l'attribution faite d'une partie des revenus à de pieuses fondations, par l'augmentation des impôts, par des pensions à payer à des ecclésiastiques, par d'autres pensions (pain d'abbaye), par l'année de carence, par de nouvelles contributions (5).

Outre cela le *defectus* peut naître de différentes circonstances fortuites, de mauvaises récoltes, d'inondation, d'invasion ennemie, etc. D'après le principe

(1) C. 12, 30, 31, X, *de Præbend.* (3, 5); c. 1, *eod. in* VI (3, 4); c. 2, § 2, *de Decim. in* VI (3, 13). Clem., 1, *de Jure patron.* (3, 12). *Conc. Trid.*, sess. VII, c. 7, *de Reform.*; sess. XXV, c. 3, 16, *de Reform.*

(1) *Voy.* PORTION CONGRUE.
(2) Sess. XXI, c. 4, *de Reform.*
(3) Helfert, *Droit ecclés.*, 3e édition, § 514.
(4) Permaneder, *Droit ecclés.*, II, § 785.
(5) Walter, *Droit ecclés.*, § 259.

cité au commencement de cet article, on devrait toujours pourvoir à une véritable insuffisance; cela se peut, soit par l'amélioration de la fondation, par la fusion de deux ou plusieurs cures pauvres en une seule, si les fidèles n'en souffrent pas, soit par des quêtes. En Autriche il a été pourvu à l'insuffisance dans les années de cherté par le fonds de religion (1). Les charges auxquelles on ne peut pas venir en aide doivent être abolies par l'évêque. Il est évident que le *defectus congruæ* arrive le plus rarement là où la portion congrue repose sur le sol, sur des biens-fonds, des bâtiments, des dons en nature (dîmes), les immeubles ayant une existence permanente, et le prix des objets en nature montant et baissant suivant la cherté ou le bon marché des années. Ce système fut de tout temps celui que préféra l'Église. La vente des immeubles ecclésiastiques et le mouvement des fonds et des papiers publics ont renversé ces institutions solides, qui n'étaient certainement pas plus dures pour ceux qui payaient que les impôts modernes en argent. Ce *defectus congruæ* est particulier surtout aux pays où l'État, prétendu maître, propriétaire ou tuteur et administrateur des biens de l'Église, fait rentrer les revenus des bénéfices ecclésiastiques avec les autres contributions publiques et solde les curés comme des serviteurs de l'État.

La portion congrue ne repose plus sur la charité paternelle de l'évêque pour ses auxiliaires et ses coopérateurs et sur la sollicitude des fidèles ; elle est une affaire de finance comme une autre, dépendant de la disposition et des goûts de réforme de fonctionnaires séculiers, souvent non catholiques. Lorsque la portion congrue ne consiste qu'en une somme d'argent, elle est aussi peu solide que possible : une opération de finances, un changement de ministère, une guerre peut faire manquer de revenus tous les curés d'un royaume.

SARTORIUS.

(1) Helfert, *Droit ecclés.*, § 514.

DÉFECTUEUX (TRAITEMENT DES PRÊTRES). On nomme défectueux les ecclésiastiques qui sont devenus corporellement ou spirituellement incapables de remplir leurs fonctions. On distingue, les semi-défectueux chez lesquels l'incapacité n'est que temporaire ou ne porte que sur une certaine branche de leur fonction, par exemple la sainte messe (1), ou qui sont restreints dans leur ministère à certaines localités, — et les corrigibles, dont l'incapacité repose sur l'immoralité ou l'irréligion. On supplée au ministère des prêtres défectueux par le concours des ecclésiastiques voisins, par des vicaires, des auxiliaires (2), et, s'il n'y a pas d'espoir de guérison, on les place parmi les prêtres émérites, ce qui leur fait perdre leur charge. On leur donne une pension qu'on tire de l'excédant des revenus du bénéfice sur la portion congrue. Où cet excédant manque, il faut y suppléer d'une autre façon. En Autriche (3) on donne aux curés défectueux un administrateur, si le bénéfice, outre la portion congrue de 300 florins, rapporte au moins encore 300 florins. Si le bénéfice ne monte pas à 600 florins, on leur donne un prêtre auxiliaire, qui reçoit 200 florins de traitement. Le fonds de religion de la province complète ce qui est pris sur les revenus du bénéfice pour former les 200 florins du prêtre auxiliaire. En Bohême cela n'a lieu qu'autant que les églises elles-mêmes ne le peuvent pas. Si un curé veut se démettre entièrement, et ne prendre ni administrateur ni coopérateur, sa pension n'est que de 200 florins.

SARTORIUS.

(1) C. 2, X, *de Cler. ægrot.* (3, 6).
(2) C. 3, l. c.
(3) Helfert, *Droit ecclés.*, § 315.

DÉFENSE NATURELLE (*defensio naturalis, necessaria, moderamen inculpatæ tutelæ*), droit qu'a chacun de défendre son corps, sa vie, sa propriété, même au prix de la vie de son ennemi. Trois questions se présentent :

1° La défense naturelle est-elle simplement *permise* ou est-elle *ordonnée,* et d'après *quel* droit ? 2° Quelles sont les *limites* de la défense naturelle ? 3° *Contre qui* et dans *quel cas* peut-elle avoir lieu?

I. La première question n'est pas facile à résoudre d'une manière générale. La défense naturelle est tantôt permise, tantôt ordonnée, tantôt même défendue. Quant au droit en vertu duquel la défense naturelle a lieu, il faut d'abord en référer à l'Exode, 22, 2, d'après lequel la mort du voleur de nuit est légitime. Dans la nouvelle alliance le Christ fait de l'amour de soi la règle de l'amour du prochain; mais le modèle l'emporte sur ce dont il est la règle, et c'est pourquoi on ne peut exiger rigoureusement d'un homme le sacrifice de sa vie à celle d'un autre. Bien plus, il est de droit que l'amour de soi-même donne le moyen de se conserver, en considérant en soi et d'une manière abstraite la défense de sa propre existence et de son droit à l'existence, sans égard à celle d'un autre.

Dans cette collision du *droit* et de la *charité* la règle est que le droit léger et réparable doit être sacrifié à un droit important et irréparable, et que celui en faveur de qui on fait un pareil sacrifice en acquitte autant que possible la valeur. Le même principe donne les moyens de déterminer les justes limites de ces exceptions, et exige d'abord une véritable nécessité, une collision réelle entre les droits de l'un et de l'autre, de même qu'un danger pressant d'une perte réelle. De plus il faut qu'il soit évident que le droit privé sacrifié ait été non-seulement dans le moment, mais soit en général moindre que celui auquel on le sacrifie, et enfin il faut que la collision n'ait pu être terminée d'une autre manière. Avec ces réserves la défense naturelle est aussi bien de droit divin que de droit humain, non-seulement contre l'*agresseur injuste* (1), mais encore contre l'*innocent* qui malgré lui menace notre vie et notre propriété. Le droit canon excuse le meurtre, la mutilation et autres dommages infligés à l'agresseur injuste (2), que l'agression s'attaque à la vie, à la chasteté ou au bien temporel, si la défense était instantanément nécessaire et ne pouvait se faire par un autre moyen (3). Le meurtre d'un voleur qui essaye une effraction de jour n'est, d'après ces mêmes lois, impuni que dans le cas où le coupable est saisi en flagrant délit avec des armes et se prépare à se défendre ; le voleur de nuit, si on ne peut s'en débarrasser autrement, peut être tué (4). Le droit romain accorde la défense naturelle (5), mais veut qu'on évite *excessus moderaminis* (6).

Comme dans les États modernes les moyens de police sont infiniment supérieurs à ce qu'ils étaient autrefois, la législation veut que, dans le danger actuel, on n'ait pu appeler le secours de l'autorité, et qu'il y ait eu, par conséquent, nécessité absolue de défense personnelle.

II. Quant au *moderamen tutelæ*, les principes suivants servent de règle :

Quand on a le temps et le moyen d'éviter l'attaque par la fuite, on doit fuir,

(1) *Vim vi repellere omnes leges et omnia jura permittunt*, c. 18. *De Homicid.* (5, 12), et c. 6, *de Sent. excomm.* (5, 11), *in Sexto.*

(2) Can. 6, 7, c. 23, quæst. 3, c. 6, *de Sentent. excomm.*, 5, 11, *Sext.*

(3) Conf. c. 2, 3, 18, X, *de Homic.* (5, 12).

(4) C. 3, *de Homic.* (5, 12). Conf. *Exode*, 22, 2.

(5) Tit., *Quando liceat.* Cod., 3, 27.

(6) L. 1, Cod., *Unde vi* (8, 4).

sans se laisser égarer par le fantôme d'un faux point d'honneur, par le reproche de lâcheté. Celui qui peut se sauver par un moyen plus doux ne doit pas recourir au moyen plus dur; celui qui peut désarmer son adversaire ne doit pas le blesser, et s'il peut s'en débarrasser en le blessant il ne doit pas le tuer.

Toutefois on suppose que celui qui est attaqué a le temps et le moyen de recourir aux moyens de défense les plus doux et qu'il peut les employer sans s'exposer à aucun danger. Par exemple, celui qui est attaqué avec une arme à feu ne peut pas toujours se sauver par la fuite ; un soldat à son poste ne peut fuir ; on ne peut demander à celui qui a un ennemi à dos qu'il se jette par la fuite dans un nouveau péril. Celui qui poursuit un ennemi à terre et le tue a dépassé les limites de la défense naturelle, et son action est non plus un cas de défense personnelle, mais un acte de vengeance.

La transgression des limites de la défense peut même mettre l'assaillant dans le cas de défense personnelle; par exemple, celui qui sans arme ni instrument maltraite un adversaire par des coups, et se voit à son tour attaqué de façon à ce que sa vie soit exposée, acquiert par là même le droit de défendre sa vie contre celui qui devient secondairement l'agresseur. Cependant la surprise de l'attaque, l'excès de la crainte, le défaut de réflexion, etc., excusent la plupart du temps les excès de la défense.

La défense personnelle n'est pas restreinte à la conservation de la vie contre des attaques injustes ; elle embrasse tous les droits qui sont en péril par cette attaque. La justification de la défense et sa mesure ne dépendent non plus, en aucune façon, des rapports entre le droit attaqué et les moyens de défense; on peut aussi employer pour conserver son bien des moyens qui agissent sur la personne de l'assaillant; on peut, par exemple, blesser d'un coup de feu le voleur qui s'enfuit, on peut même le tuer, s'il n'y a pas d'autre moyen de sauver le bien volé. Celui qui tue son adversaire en se défendant doit immédiatement en rendre compte à la justice, puisque sans cela il pourrait s'élever contre lui la présomption qu'il a outre-passé les limites de la défense personnelle. Ce qui entraîne l'*irrégularité*, c'est non pas de se défendre, mais d'outre-passer les limites de la défense, comme on le voit dans le fait raconté, c. 10, X, *de Homicid.* (5, 12): « Deux moines avaient, d'après l'ordre de leur abbé, à garder une maison; des voleurs entrèrent de nuit, se mirent à les maltraiter et à leur enlever leurs habits; les moines parvinrent cependant à s'emparer des voleurs et à les attacher. Pendant que l'un d'eux allait rendre compte à l'abbé, les voleurs cherchèrent, non sans succès, à se délivrer de leurs liens. Or, pour ne pas en être tué, le moine tua les voleurs. Alexandre III le condamna à s'éloigner du service de l'autel, parce qu'il avait outre-passé les limites de la défense, vu qu'il aurait aussi bien pu sauver sa vie en fuyant qu'en tuant les voleurs. »

Dans des circonstances publiques la défense personnelle ne peut être limitée, comme dans les cas particuliers, par le *terminus a quo* et *ad quem*. Le souverain d'un pays ne peut pas songer à se défendre par les armes seulement lorsque le danger devient évident et urgent; il peut, dès qu'il s'aperçoit qu'un autre veut lui faire la guerre, le prévenir, et poursuivre la guerre jusqu'à ce qu'il ait une satisfaction suffisante et la certitude que l'ennemi se tiendra tranquille à l'avenir.

III. Par *rapport aux personnes* contre lesquelles la défense personnelle est autorisée, la morale pose en principe

qu'elle ne peut être permise contre les personnes dont la vie importe au bien général, à moins que ce ne soit le cas d'une agression injuste, auquel cas le prince même est considéré comme un simple particulier. Quand deux personnes sont égales, la conservation personnelle l'emporte; hors de là l'intérêt personnel doit céder à l'intérêt commun, celui contre qui l'on se défend dans ce dernier cas ayant un droit plus fort. Quand la charité chrétienne et le droit de l'existence sont en collision, la vie de l'un ne peut répondre de la vie de l'autre, abstraction faite du salut de l'âme du prochain ou de sa position plus ou moins importante dans la société. *Si pro illius temporali vita suam ipsam temporalem perdat, non est jam diligere sicut se ipsum, sed plus quam se ipsum, quod sanæ doctrinæ regulam excidit,* dit S. Augustin. Dans ce cas s'applique l'adage *Regula potior quam regulatum.* Si une même planche ne peut de deux naufragés en sauver qu'un, le droit à l'existence étant égal, c'est le droit de défense personnelle qui décide; si les adversaires ne sont pas égaux, le fils peut se sacrifier au père, le serviteur au maître, en abandonnant la planche de salut et s'ensevelissant dans les flots. Que si le père et le fils se rencontrent dans une bataille, si le père sert le souverain ennemi, il n'est pas seulement permis, en cas de nécessité et de défense personnelle, mais il est ordonné au fils de tuer son père; toutefois il lui est défendu de le chercher dans la mêlée.

Les théologiens traitent souvent la question de savoir s'il serait conforme à la charité chrétienne de se laisser tuer, dans le cas où l'on serait sûr de son salut, et si l'on avait la certitude que l'assaillant serait damné s'il mourait dans l'instant même. Comme le salut éternel est préférable à tous les biens temporels, et par conséquent à la vie, on pourrait, au point de vue de la charité chrétienne, répondre affirmativement; mais une telle question n'a pas de valeur en pratique; car, quand nous serions certains de notre salut et de la perte de notre ennemi, qui nous donne la garantie que l'agresseur se corrigera plus tard, ou que nous-même nous ne courons pas de danger en mourant avec les sentiments qui sont ordinaires dans de pareilles circonstances?

Une question tout aussi peu pratique est celle qui demande si l'on peut défendre par tous les moyens possibles tel ou tel membre de son corps, celui qui est attaqué ne pouvant savoir quelle est l'intention de l'agresseur, et, quand il le saurait, n'étant pas sûr que la mutilation n'entraînera pas la mort.

Une femme doit-elle se défendre par tous les moyens possibles contre celui qui attaque son innocence? S. Augustin prétend le contraire, l'intégrité corporelle de celle qui est attaquée n'étant pas en proportion avec la vie de l'assaillant, la vertu de la pureté ne pouvant être enlevée contre son gré à celle qui est attaquée (1). Les théologiens moralistes modernes permettent, comme dernier moyen de défense personnelle à la femme ou à la jeune fille, la mort de l'agresseur, par cela que c'est une perte irréparable qui serait infligée à la femme, qui la ferait mépriser par le monde, et l'obligerait peut-être à enfanter et à nourrir un enfant de son ennemi. Amort donne l'opinion affirmative comme l'opinion commune, et cite, pour garantie, Bonacina, Sylvestre, Rodriguez, Navarrus, Molina, Valencia, Lassius. On opposerait facilement différentes objections à ce principe; toutefois, dans une attaque aussi énorme des droits d'autrui, on peut se prononcer pour l'affirmative, d'autant plus que les anciennes législa-

(1) L. I, *de Lib. Arbitr.*, c. 5. Conf. l. I, *de Civit. Dei*, c. 25.

tions punissent le violateur de la peine de mort, et que la législation moderne autorise par tous les moyens la défense contre des attaques violentes, qui menacent la santé, la vie, la liberté, la virginité. Le cardinal Lugo, qui ne veut pas précisément se décider pour l'affirmative, ne croit pas, en général, qu'on puisse abuser d'une jeune fille contre son gré; dans tous les cas, ajoute-t-il, il faudrait qu'elle employât tous les moyens de défense avant d'arriver au dernier de tous, même si l'agresseur la menaçait de mort.

Les moyens extrêmes sont-ils permis pour conserver son bien, sa propriété? Autre question controversée entre les moralistes, puisqu'il n'y a pas de proportion entre le bien qu'on veut vous ravir et la vie même du ravisseur. La plupart les permettent, si l'on est menacé d'une perte considérable, si le voleur est armé, s'il se prépare à la résistance, la méchanceté et l'injustice d'une part, l'innocence de l'autre égalisant la disproportion.

Les anciens moralistes, pour déterminer plus nettement la perte énorme, permettaient le meurtre du voleur quand le vol était de nature à entraîner, d'après la législation (ancienne), la peine capitale. Les propositions : *Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei* (prop. 1), et : *Non solum licitum est defendere defensione occisiva quæ actu possidemus, sed etiam ad quæ jus inchoatum habemus et quæ nos possessuros speramus* (prop. 32), ont été rejetées par Innocent XI.

Il est interdit de défendre au prix du sang son *honneur* et sa *bonne renommée*, l'honneur et le renom dépendant, non de cette défense, mais du jugement des hommes raisonnables et de la sentence du juge. Alexandre VII (1) rejette la proposition : *Est licitum religioso vel clerico calumniatorem, gravia crimina de se vel de sua religione spargere minantem, occidere, quando alius modus defendendi non suppetit; uti suppetere non videtur si calumniator sit paratus vel ipsi religioso, vel ejus religioni, publice vel coram gravissimis viris, prædicta impingere, nisi occidatur* (prop. 17); et (prop. 18) : *Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes ac etiam judicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare.* Innocent XI (1) condamne encore la proposition suivante : *Fas est viro honorato occidere invasorem qui nititur calumniam inferre, si aliter hæc ignominia vitari nequit; idem quoque dicendum si quis impingat alapam, vel fuste percutiat, et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat* (prop. 31).

Il est également défendu à l'époux de tuer sa femme surprise en adultère, sous prétexte de sauver son honneur. La proposition : *Non peccat maritus occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam*, a été condamnée par Alexandre VII. Ce qui est permis à la femme comme défense personnelle, par rapport à l'enfant qu'elle porte dans son sein, a été indiqué à l'article AVORTEMENT.

Il est à peine besoin de remarquer que la loi sur l'*expropriation*, en usage de nos jours, découle du principe de la défense naturelle ; il faut que les cas particuliers soient examinés d'après les lois relatives à cette défense.

ÉBERLÉ.

DÉFENSE PERSONNELLE, par laquelle on cherche à garantir sa personne ou ses biens, contre des agressions injustes, sans intervention du magistrat ou de l'autorité établie. Celui qui vit

(1) *Décret* du 24 sept. 1665.

(1) *Decret.* d. d. 2 mart. 1679.

hors de l'état social est son propre supérieur, et, lorsqu'il est attaqué, il ne peut trouver secours et appui, défense et garantie qu'en lui-même et dans les moyens naturels qui sont à sa disposition pour repousser la violence par la violence. Dans ce cas la défense personnelle est légitime et autorisée. Mais il en est tout autrement quand on vit au milieu d'une société civile. Ici chacun a ses supérieurs ; ceux-ci sont assez forts pour protéger le droit lésé ou menacé, et ils ont le droit et le devoir d'entrer en lice pour celui qui est attaqué et de lui prêter l'appui nécessaire. Dès qu'il y a possibilité physique et morale d'invoquer l'intervention de l'autorité, c'est un devoir d'abord de s'abstenir, dans les cas indiqués, de toute défense personnelle , puis de rechercher, dans la voie et la forme légales, le secours dont on a besoin. Nul ne peut être juge dans sa propre cause dans un État bien réglé ; la violation de ce principe serait le renversement de l'ordre social lui-même.

Cependant il arrive des cas où la défense personnelle est permise, même dans l'état social, et où elle est autorisée expressément ou tacitement par la loi civile ; mais ces cas sont restreints à l'extrême nécessité et supposent presque toujours l'impossibilité absolue d'invoquer le secours de l'autorité ; de plus la loi exige rigoureusement alors que la défense personnelle ne dépasse pas les bornes déterminées par les circonstances, et qu'on n'aille pas plus loin, dans l'emploi des moyens violents, que la stricte nécessité ne l'exige.

Ainsi, en cas d'urgence extrême, il est permis de s'approprier une portion du bien d'autrui indispensable pour conserver strictement sa vie. Dans cette hypothèse, quand le vol est la condition absolue de la conservation de l'existence, il perd son caractère de criminalité aux yeux de la loi civile. Cette décision est dans la nature des choses, la vie valant plus que la nourriture, et, en cas de collision, devant l'emporter sur le droit abstrait de propriété. Ce droit d'urgence n'existe évidemment que dans le cas où l'on risquerait de mourir de faim si on n'y portait remède. Par conséquent la pauvreté n'entre pas ici en ligne de compte, pas plus que toute autre situation où il y aurait d'autres moyens de se sauver. Il est évident également que la soustraction ne peut s'appliquer qu'à des substances alimentaires, dans la proportion du besoin actuel.

Il est encore permis de se défendre personnellement quand il existe réellement un danger inévitable pour la personne ou les biens. Une simple menace autorise d'autant moins la défense personnelle que la prévision du danger permet d'employer des moyens légaux de le détourner, ou de l'éviter en fuyant et en mettant son bien en sûreté. Que si ces précautions ne sont pas possibles et si l'autorité ne peut être invoquée à temps, alors chacun a le droit de repousser la violence par la violence. Il est évident qu'il faut que la défense ne prenne pas un caractère agressif tant que la défense proprement dite peut suffire.

Dans aucun cas on n'est autorisé à dépasser les bornes d'une légitime défense ; quand l'emploi de la force sans danger pour l'agresseur suffit, il est hors de doute qu'on ne peut se servir de moyens qui mettent en danger la vie de l'assaillant ; quand on peut désarmer l'agresseur, il n'est pas permis de le blesser ; quand on peut le blesser légèrement, il n'est pas permis de le blesser mortellement, et ce n'est que dans un cas extrême qu'on est en droit de le tuer. Lorsque l'attaque cesse, que le danger passe, le droit de blesser ou de tuer l'agresseur cesse immédiatement. Ce qui va au delà prend manifestement le caractère de la vengeance et doit être puni comme délit ou crime.

FUCHS.

DÉFENSEUR DE LA FOI, *defensor fidei*. Voyez HENRI VIII.

DÉFENSEUR DE L'ÉGLISE, *defensor Ecclesiæ*, ἔκδικος ou ἐκκλησιέκδικος. C'était, dans le langage des premiers siècles chrétiens, un fonctionnaire ecclésiastique, nommé par l'empereur, sur la présentation de l'évêque, qui avait pour mission principale de défendre l'église près de laquelle il était institué, ainsi que le clergé de cette église, dans les affaires temporelles, devant la justice civile, devant les autorités séculières, et même devant l'empereur (1). Ces avocats avaient leur modèle dans les défenseurs du sénat et des villes; ces derniers étaient surtout chargés de défendre les pauvres et les faibles contre les prétentions des riches et les empiétements des autorités, notamment des autorités fiscales, et devinrent peu à peu ce que nous nommons aujourd'hui des juges de paix (2). En Orient les défenseurs de l'Église furent, ce semble, toujours pris parmi les membres du clergé; c'étaient des laïques en Occident, et la plupart du temps des avocats, qu'on nommait par ce motif *actores Ecclesiæ*, et que le Pape Gélase comptait parmi le bas clergé. On leur confia peu à peu d'autres affaires; ils étaient habituellement avocats des pauvres, au nom de l'Église, *defensores pauperum* (3). Le défenseur de l'Église de Constantinople reçut du concile de Chalcédoine (c. 23) la mission d'éloigner de la ville les moines et les ecclésiastiques qui erraient oisifs dans la capitale. L'empereur Justinien confia aux défenseurs, en même temps qu'aux économes de l'Église de Constantinople, la surveillance et l'administration

(1) *Conc. Carth.*, V, c. 9. *Conc. Afric.*, c. 42, 69. *Concil. Milev.*, c. 16. Posid., *Vita Augustin.*, c. 12.

(2) C. 1, *Dig.*, § 13 (49, 4), tit. 55. *Cod.*, l. IV.

(3) *Conc. Carth.*, l. cit.

du personnel institué pour les pompes funèbres et des dotations destinées à cette fin (1). Il fit des défenseurs de l'Église, surtout quand c'étaient des personnes d'un rang élevé dans la bourgeoisie, des fonctionnaires civils, devant lesquels pouvaient se contracter validement des mariages sans institution d'instrument dotal (2).

Le Pape Grégoire le Grand se servit des défenseurs comme de ses agents dans toutes les affaires et leur confia souvent d'importants pouvoirs. Toutefois c'étaient surtout les biens de l'Église et les pauvres qui étaient remis à leur surveillance et à leur sollicitude. Ils étaient par conséquent de formels bénéficiers, avaient un rang distingué dans le clergé romain, et obtinrent de Grégoire le Grand les mêmes priviléges que les colléges des notaires et des sous-diacres (3).

Cependant avec le temps la nature et l'importance de la fonction changèrent, quoiqu'on conservât le nom de défenseur. Ils perdirent insensiblement leurs priviléges en Orient, et enfin le premier d'entre eux, à Constantinople, n'eut plus à décider que des questions de liberté. En Occident, par suite de l'immigration des Germains, la mission des défenseurs se réduisit à protéger les églises contre les violences dont elles pouvaient être l'objet, et cela même avec le glaive; c'est pourquoi on les choisit parmi les grands du siècle, et il en résulta la charge héréditaire de protecteurs ou d'avocats des églises, dont nous n'avons pas à nous occuper davantage ici. Voy. Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ Disciplina circa beneficia et beneficiarios*, P. I, lib. II,

(1) *Novella* 59, c. 1, 2.

(2) *Novella* 74, c. 4.

(3) Gregor. Magn., *Epist.*, l. I, ep. 42; l. II, ep. 21; l. IV, ep. 4; l. VII, ep. 9, 10, 84, 106; l. VIII, ep. 1, 11; l. IX, ep. 74; l. IV, ep. 25; l. IX, ep. 33; l. VII, ep. 17.

c. 97-99; P. III, lib. II, c. 55; Joann. Morin, *de Ordinat. eccles.*, P. III, *exerit.,* XVI, c. 6, 7; Bingham, *Orig. s. Antiq. ecclesiast.*, lib. III, c. 11; lib. XXII, c. 3, § 10, et l'article ÉGLISE (*avocats de l'*), au tome VI.

DE MOY.

DÉFENSEUR DES MARIAGES, *defensor matrimoniorum*, avocat institué par l'autorité ecclésiastique pour défendre, devant les tribunaux ecclésiastiques, la validité des mariages attaqués en nullité. L'institution de ces avocats, qui date de Benoît XIV, fut amenée par l'expérience qu'on acquit que trop souvent des mariages parfaitement réguliers étaient dissous, et les strictes prescriptions de l'Église relatives à l'indissolubilité de l'union conjugale annulées ou éludées, non-seulement par la faute des juges, mais par le désistement des parties agissant pour le maintien du mariage, et surtout par la collusion (1) des époux dégoûtés les uns des autres. Benoît XIV, après avoir porté son attention sur la composition des tribunaux, ordonna, par la bulle *Dei miseratione*, du 3 novembre 1741 (2), que chaque ordinaire choisirait dans son diocèse un jurisconsulte irréprochable, tiré du clergé autant que possible, qui porterait le titre de *defensor matrimoniorum*, l'ordinaire ayant toujours le pouvoir, en cas de besoin et pour de justes motifs, de le changer, ou, en cas d'empêchement de sa part, de lui en substituer un autre.

Le *defensor matrimoniorum*, en entrant en fonctions et au commencement de chaque procès de divorce, prête serment qu'il remplira fidèlement son devoir, doit assister, sous peine de nullité, à toutes les séances du tribunal auxquelles les parties sont convoquées, doit notamment assister à l'audition des témoins, plaider verbalement et par écrit la validité du mariage, et faire tout ce qui lui semble utile pour le maintien du contrat. Lorsqu'en première instance on a prononcé contre la validité du mariage, il faut que le défenseur, en vertu de sa charge, en appelle, si aucune des parties ne l'a fait, ou se joigne à la partie qui attaque le jugement. En seconde instance, si l'affaire est dévolue au métropolitain, ou au nonce apostolique, ou à un évêque voisin, c'est au défenseur ordinaire institué par ces derniers, et, dans le cas où la commission chargée de l'affaire n'aurait pas de juridiction régulière, c'est au défenseur habituel (*defensor matrimoniorum*) du diocèse auquel appartient l'affaire, à suivre le procès, à comparaître dans tous les actes, et à défendre verbalement et par écrit la validité du mariage. Lorsqu'en deuxième instance le mariage est également annulé, le défenseur n'a plus rien à faire si le jugement ne lui paraît pas évidemment injuste ou entaché de nullité; mais, si l'une des parties en appelle, il est obligé d'adhérer à l'appel, et, si le jugement de nullité de la troisième instance n'a pas été précédé de deux jugements conformes, et que celui de deuxième instance ait été favorable au maintien du mariage, il faut que le défenseur soumette l'affaire à une quatrième instance. Comme les jugements qui déclarent la nullité d'un mariage conclu ne peuvent limiter la force du droit, la découverte de chaque nouvelle circonstance peut permettre d'intenter de nouveau le procès, et le défenseur doit reprendre ses fonctions comme dans l'origine. Le *defensor matrimoniorum* doit, en thèse générale, agir gratuitement; s'il s'y refuse par un motif quelconque, il a le droit de demander des honoraires à la partie qui plaide pour le maintien du mariage, si elle a le moyen de les payer, sinon le juge les lui assigne sur les amendes pécuniaires, ou

(1) *Voy.* COLLUSION.
(2) *Bullarium magnum*, t. XVI, fol. 48 sq.

bien c'est le diocèse qui les acquitte. Le *defensor matrimoniorum* est nommé par le président du tribunal dans les procès de mariage portés à Rome, soit devant le vicaire du Pape, soit devant la Congrégation interprète du concile de Trente, soit devant le tribunal du palais du Pape, soit enfin devant une congrégation spéciale de cardinaux.

De Moy.

DÉFIANCE, habitude de penser du mal de son prochain sans motif plausible. La défiance, considérée en elle-même, est directement opposée à la charité chrétienne, dont l'Apôtre écrit spécialement : « Elle ne croit pas le mal. » Cependant il faut peser les causes de la défiance, les motifs auxquels elle doit être imputée, les raisons physiques mêmes qui peuvent avoir leur influence, et par conséquent adoucir ou aggraver le jugement qu'on en porte. La défiance est coupable ou excusable suivant qu'elle part d'une âme haineuse, qui trouve sa joie à penser du mal des autres, par misanthropie ou par une disposition générale à nier la vertu, ou qu'elle dépend d'une extrême susceptibilité nerveuse, ou enfin qu'elle résulte de l'expérience amère d'une vie longue et malheureuse.

Entre ces deux extrêmes se trouve une multitude de degrés, qui augmentent ou diminuent la faute, que Dieu seul voit et juge, et qu'on ne peut apprécier dans chaque circonstance, l'occasion qui engendre la défiance la rendant plus ou moins vraisemblable ou excusable, la confondant plus ou moins avec la vérité même, et d'ailleurs cette défiance se manifestant tantôt dans de fugitives et insaisissables pensées, tantôt dans des actes permanents et opiniâtres.

Les manifestations de la défiance la transforment; si elle se réalise en paroles et en actes, elle produit souvent de grands malheurs, en allumant, par le soupçon, par la médisance, par la calomnie, par l'injustice, un incendie difficile à éteindre, qui gagne rapidement la société, ne s'arrête qu'après avoir tout dévoré, et en ne laissant derrière lui qu'inimitiés, haine et désir de vengeance. Celui qui s'abandonne à la défiance non-seulement inquiète les autres, mais se tourmente lui-même, et cela d'autant plus qu'il se cache davantage de celui dont il se défie.

Le remède véritable contre la défiance est la charité chrétienne, qui pense le bien des autres tant que la raison le permet, qui inspire une sincère et incessante pitié en faveur de celui-là même contre qui on conçoit de mauvaises pensées. D'ordinaire le nuage de la défiance s'évanouit par une parole franche et directe adressée à celui qu'on soupçonne; mais il faut pour cela une certaine vigueur de caractère, capable d'étouffer rapidement les mauvaises pensées qui fourmillent dans l'esprit.

Les vieillards, les femmes hystériques, les sourds, les mélancoliques, les avares, les paysans, les ouvriers, les âmes dominées par quelque passion, sont naturellement portés à la défiance. Quand un homme est physiquement faible, que son intelligence baisse, qu'il a été longtemps comme consumé par la défiance contre son prochain, il finit d'ordinaire par concevoir la même disposition à l'égard de Dieu, dont il accuse l'injustice, la cruauté, la partialité, et la défiance se termine très-souvent par le blasphème.

Stolz.

DÉFINITEURS DES ORDRES RELIGIEUX. Les ordres religieux réformés du moyen âge comprenaient dans leur sein diverses congrégations; ainsi les Bénédictins comptaient les congrégations de Cluny, de Camaldoli, de Cîteaux, de Hirschau (1). Chacune de ces congréga-

(1) *Voy.* Congrégations religieuses, lettre c.

tions était divisée en plusieurs provinces qui se nommaient *définitions* et formaient un ensemble géographique de plusieurs abbayes ou prieurés, soumis à la règle de l'ordre. De même chacun des ordres mendiants fut partagé en différentes provinces, chaque province en plusieurs définitions, et chacun de ces districts plus restreints renfermait plusieurs couvents. Les supérieurs locaux de ces maisons (chez les Bénédictins c'étaient des abbés ou prélats, chez les Franciscains et les Capucins des gardiens, chez les Dominicains des prieurs, etc.) étaient sous la surveillance des supérieurs des districts (*définiteurs*), lesquels étaient sous la direction des supérieurs des provinces (*provinciaux*), comme ceux-ci sous l'autorité du supérieur de tout l'ordre (*généraux d'ordre*). On délibérait sur les affaires de l'ordre, ainsi que sur celles des provinces et des couvents, dans des assemblées plus ou moins grandes, qu'on nommait chapitres. L'organisation de ces chapitres généraux et provinciaux fut d'abord introduite dans la congrégation de Cluny et développée dans celle de Cîteaux. Le Pape Innocent III ordonna, au quatrième concile universel de Latran (1215), que tous les ordres tiendraient annuellement un chapitre provincial et tous les trois ans un chapitre général. Or, de même que dans les chapitres généraux les provinciaux étaient les représentants légitimes des provinces soumises à leur surveillance, rendant compte de l'état des couvents de leur ressort, défendant leurs intérêts et assistant par leurs conseils le général dans les affaires concernant l'ensemble de l'ordre, de même dans ces assemblées les définiteurs étaient les députés réguliers des couvents compris dans leur ressort, et en cette qualité les rapporteurs, assesseurs et conseillers des provinciaux. Ces relations se sont conservées en général jusqu'à nos jours; seulement, dans les temps modernes, le nombre des couvents ayant diminué, très-souvent les fonctions intermédiaires de définiteur ont disparu.

PERMANEDER.

DÉFINITEURS DANS LES DÉCANATS. Autrefois dans chaque décanat rural il y avait, selon la grandeur du décanat, un ou deux curés institués pour calculer et partager, entre l'ancien et le nouveau curé, ou entre les héritiers du curé défunt et son successeur, les fruits ou revenus intercalaires (*ratum*) (1) échus, et régler les prétentions des parties. Le curé, nommé d'abord par l'évêque, plus tard régulièrement élu par le chapitre, pour remplir cette mission, se nommait *définiteur*. Cette dénomination est restée en usage dans beaucoup de diocèses, même après l'organisation plus stricte des chapitres ruraux; le plus souvent elle a été changée contre celle d'*administrateur*. Les deux noms se prennent l'un pour l'autre et indiquent aujourd'hui le curé d'un décanat rural, élu à la majorité absolue des voix comme second président du chapitre, par les membres du chapitre rural, en présence d'un commissaire du souverain et de l'évêque, et ayant des attributions un peu plus étendues que celles des anciens définiteurs. Cet administrateur ou définiteur est le représentant du doyen malade, empêché ou légalement absent, et, si celui-ci vient à mourir, l'administrateur en donne connaissance à l'évêque, remplit les fonctions de doyen par intérim, annonce aux chapitres ayant voix l'élection d'un nouveau doyen, avec l'autorisation de l'ordinaire, et dirige l'élection en présence et à l'aide des commissaires. Ce définiteur est en même temps l'administrateur des biens et l'agent comptable du chapitre. Les comptes des revenus intercalaires, qui

(1) *Voy.* REVENUS INTERCALAIRES.

autrefois devaient être établis par le définiteur, sont, durant la vacance d'un bénéfice, réglés par un vicaire temporaire du curé ou un administrateur des bénéfices provisoirement institué et confirmé par le doyen.

PERMANEDER.

DÉFINITIF (PROCÈS). *Voy.* PROCÈS D'INFORMATION.

DEFINITIO CANONICA SS. APOSTOLORUM. Le directeur suprême de la justice de la Hesse électorale, M. J.-G. Bickell, a, dans ces derniers temps, parmi les collections de droit ecclésiastique grecques qui sont censées avoir pour auteurs les Apôtres (1), trouvé une pièce inconnue jusqu'alors, dans un manuscrit en parchemin de la bibliothèque de Vienne, intitulé : Ὅρος κανονικὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων, *i. e. Definitio canonica SS. Apostolorum.* Il l'a insérée dans son Histoire du Droit (2), parmi les suppléments (3), en grec, avec une traduction allemande. Cette pièce est divisée en dix-huit canons qui se rapportent à des matières de discipline ecclésiastique, notamment à la célébration de quelques parties du culte, et contiennent aussi quelques préceptes moraux.

Il est presque hors de doute que cet écrit a pour auteur un Judéo-Chrétien. Était-ce un Nazaréen ? c'est ce qu'on ne peut affirmer avec certitude. On voit que l'auteur reconnaît le Messie dans le Christ, car il nomme les Juifs déicides. Or S. Jérôme (4) nous est garant que les Nazaréens admettaient le Christ comme le Fils de Dieu, né du sein de la Vierge Marie. L'anathème que le quatrième canon prononce contre celui qui, dans la communion, prend du pain avec de l'eau (en place de vin), pourrait faire conclure que l'auteur était un Nazaréen, écrivant en vue de la secte des Ébionites, qui, d'après Épiphane, se servaient d'eau dans la Cène (1).

Cependant ce motif est insuffisant; car il arriva aussi que d'autres sectes, telles que les Encratites et les Sévériens, employèrent de l'eau pour la communion (2), et enfin il est même douteux que ce canon ait réellement ce sens (littéralement il dit : « Quiconque prend de l'eau dans la bouche et communie ainsi, etc. »)

On ne peut pas davantage déterminer la date de cette définition canonique des Apôtres, et il est difficile de la faire remonter au delà du quatrième siècle. Du reste il ne paraît pas que ce fragment pseudo-apostolique ait été très-répandu, puisqu'on ne le trouve que dans le manuscrit de Vienne, *Cod. Hist. Græc.* nº 45 (Lambec., *Comm. de biblioth. Vindob.*, ed. Kollar, t. VIII, p. 904), et dans un manuscrit de la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg (*Catal. codd. biblioth. imperial. publ. Gr. et Lat.*, ed. Ed. de Muralto, Petropol., 1840, fasc. I), et qu'il ne se rencontre hors de là dans aucune collection de canons grecque ni occidentale.

PERMANEDER.

DÉGRADATION. C'est la peine la plus grave dont les lois ecclésiastiques menacent un ecclésiastique coupable (3). Dans le principe la dégradation n'était pas essentiellement différente de la destitution; les expressions *dejicere, degradare, movere loco, privare, etc.*, étaient, durant les quatre premiers siècles, presque synonymes, et pris tantôt pour *degradare*, tantôt pour *deponere*. Plus tard il s'établit une différence importante. En effet, quand un ecclésiastique était reconnu coupable d'un crime puni de mort par les lois civiles,

(1) *Voy.* CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES et CANONS (collections de).
(2) T. I, p. 98-100, Giessen, 1843, in-8°.
(3) N. II, p. 133-137.
(4) Hieronym., *Epist.*, 89, *ad August.*

(1) Epiph., *Hæres.*, XXX, § 16.
(2) Epiph., *Hæres.*, XLVII, § 3.
(3) *Voy.* PEINES ECCLÉSIASTIQUES.

l'Église dégradait ce membre indigne en le repoussant de l'état ecclésiastique (*degradatio*), et le coupable non-seulement était par là privé des droits de son ordre et de sa fonction, comme dans la destitution ou la déposition, mais encore déclaré privé des droits et priviléges de l'état ecclésiastique, et livré ainsi au juge séculier pour subir la peine prononcée contre lui, quand celle-ci n'avait pu être détournée par l'intervention de l'autorité ecclésiastique. Si la grâce intervenait, cet ecclésiastique était rejeté dans l'état laïque (1) et généralement condamné à une pénitence perpétuelle dans un couvent. Autrefois il fallait, pour que le métropolitain pût légalement juger un évêque, qu'il fût assisté d'au moins douze collègues, et l'évêque diocésain, pour dégrader solennellement un prêtre ou un diacre, devait être assisté de trois ou six autres évêques, suivant le rang hiérarchique du coupable. Le jugement de l'évêque fut plus tard réservé au Pape. La dégradation d'un ecclésiastique des ordres majeurs n'a plus besoin, suivant le droit moderne, d'être prononcée solennellement (*degradatio solemnis s. realis*); elle peut l'être par une simple sentence rendue par l'évêque assisté du chapitre (*degradatio verbalis s. simplex*).

Cette forme de la dégradation se confond maintenant, quant à son essence et à ses effets, avec la déposition (2). Quant à la dégration solennelle, l'évêque n'a plus besoin que de l'assistance passive d'autant d'abbés mitrés, ou, à leur défaut, d'autant de dignitaires âgés et expérimentés qu'il fallait d'évêques autrefois (3). Les ecclésiastiques des ordres mineurs sont dégradés par la simple sentence de l'évêque.

(1) *Voy.* COMMUNION LAÏQUE.
(2) *Voy.* DÉPOSITION.
(3) Sext., c. 1, *de Hæret.*, V, 2, et *Conc. Trid.*, sess. XIII, c. 4, *de Reform.*

Les canons désignent comme entraînant la dégradation solennelle les crimes suivants : l'hérésie, la sodomie, la bestialité, la fausse monnaie, la falsification de documents pontificaux, la conjuration de la perte de son évêque, l'assassinat d'un ecclésiastique, l'incorrigibilité après l'emploi des moyens habituels de discipline et l'épuisement de toutes les peines.

L'évêque seul, en personne, prononce la dégradation solennelle, et il faut qu'il soit évêque consacré. Les religieux ne sont pas dégradés par leur supérieur d'ordre; ils ne peuvent l'être que par l'évêque diocésain (1).

La cérémonie de la dégradation est prescrite par le Pape Boniface VIII (2) et décrite en détail dans le Pontifical romain (3). Elle a lieu sur une tribune érigée hors de l'église. L'ecclésiastique condamné, revêtu des ornements de son ordre, comme s'il devait remplir ses fonctions à l'autel, est amené devant le trône de l'évêque, à côté duquel siége également le juge séculier. On explique au peuple les motifs du jugement, que l'évêque prononce au nom de la sainte Trinité. On enlève alors au condamné les insignes de sa fonction, puis on lui ôte pièce à pièce tous les ornements, en prononçant des formules d'exécration; on racle légèrement avec un couteau, et sans verser de sang, le pouce et l'index de chaque main, qui ont été oints lors de son ordination; on lui rase la tête de manière que la tonsure disparaisse tout à fait; enfin, revêtu de l'habit de pénitence, il est remis entre les mains du juge séculier, qu'on prie d'épargner son corps et sa vie.

Il va de soi-même que le dégradé, malgré la perte de l'état ecclésiastique,

(1) Ferraris, *Biblioth.* s. v. *Degradatio.*
(2) Sext., c. 2, *de Pœnis*, v. 9.
(3) Ed. Venet., 1775, p. 369-378.

des fonctions sacerdotales et des droits qui s'y rattachent, et, par conséquent, du droit de remplir jamais aucun des actes qui dépendent de son ordination, ne perd pas pour cela le caractère même de l'Ordre, et qu'au cas où il serait réintégré dans l'état ecclésiastique il ne serait pas ordonné une seconde fois. C'est là une conséquence directe du *caractère indélébile* qu'imprime le sacerdoce(1).

De nos jours on ne procède guère à la dégradation solennelle; dans tous les cas elle supposerait une entente préalable avec l'autorité civile, puisque celle-ci est nécessaire même pour la simple destitution.

PERMANEDER.

DEGRÉS DE PARENTÉ. *Voyez* PARENTÉ.

DEI GRATIA, DEI ET APOSTOLICÆ SEDIS GRATIA, formule dont se servent les évêques et les archevêques dans leurs mandements et autres documents épiscopaux.

1° La formule *par la grâce de Dieu* apparaît dans le quatrième siècle. En 356 le Pape Félix II s'en sert dans son décret contre les Ariens (2). On la rencontre plus fréquemment au cinquième, comme le prouvent les actes du concile de Braga (411), d'Éphèse (431), de Chalcédoine (451), etc. Cunibert de Cologne, en 623, fut le premier évêque allemand qui se servit de cette formule; puis ce furent S. Boniface de Mayence dans son serment d'obéissance; Héribald, évêque de Liége; Hetti, archevêque de Trèves. Cependant elle alternait souvent avec d'autres formules analogues, comme *Divina gratia*, *Dei misericordia*, *juvante* ou *favente Deo*, lesquelles étaient fréquemment développées par diverses expressions supplémentaires.

(1) *Voy.* CARACTÈRE INDÉLÉBILE.
(2) *Coll. Concil.*, ed. Hardouin, t. I, col. 757.

Parmi les princes séculiers, le premier qui employa la formule « par la grâce de Dieu » fut Pépin; puis vinrent les Carlovingiens, plus tard l'empereur des Romains, roi d'Allemagne, ainsi que les princes-électeurs, les ducs, en général les princes de l'empire ecclésiastiques et temporels. Souvent cette formule était remplacée par des expressions synonymes. Dans l'origine, et pendant bien des siècles, elle ne fut qu'une formule d'humilité et de piété, par laquelle le souverain reconnaissait, dans les documents publics, la source de son autorité et de sa dignité. Ce ne fut qu'à partir du quinzième siècle qu'on y attacha peu à peu l'idée de pouvoir suprême et de souveraineté, et on finit par voir dans ces mots : « par la grâce de Dieu, » un titre appartenant exclusivement au souverain. Cette formule fut interdite, par conséquent, aux princes ecclésiastiques, ou du moins ne leur fut laissée, comme en Bavière, que sous la forme *divina gratia*, avec l'addition *et apostolicæ Sedis gratia*.

2° La formule *par la grâce de Dieu et du Siége apostolique* est d'une origine postérieure à la formule *par la grâce de Dieu*. Nous avons montré, dans le premier volume de ce Dictionnaire, à l'article APOSTOLICÆ SEDIS GRATIA, que c'est à tort qu'on a prétendu que l'archevêque latin de Nicosie, transféré à Chypre, ajouta le premier, en 1251, ces mots à son titre; on a vu aussi dans cet article que ce fut S. Boniface qui se servit d'abord des expressions *servus apostolicæ Sedis*, et Eberhard II, évêque de Bamberg en 1152, qui employa la formule *Divina et apostolica gratia*. Quant à l'assertion suivant laquelle l'empereur Othon IV (1209), pour gagner le Pape Innocent III, se servit le premier de la formule complète et du titre littéral de « Empereur romain par la grâce de Dieu et du Saint-Siége apostolique, » elle est vraie;

mais il est faux de dire que ce fut à l'exemple de cet empereur que les évêques s'approprièrent cette formule; car, dès le onzième siècle, S. Amat, évêque de Nusco, dit en tête de son testament : *Ego, Sedis apostolicæ gratia episcopus, etc.* (1). Ainsi, abstraction faite des cas dans lesquels une élection douteuse ou non canonique obligeait le Saint-Siége à décider le choix ou à user du droit de possession, et des cas assez fréquents dans lesquels l'élu était consacré par le Pape lui-même, et ajoutait, par une reconnaissance toute naturelle et par suite d'une obligation toute particulière envers le Saint-Siége, au titre depuis longtemps en usage *Dei gratia*, les mots *et apostolicæ Sedis gratia*, on était généralement bien près d'admettre, dans toutes les circonstances, cette double formule, qui exprimait si nettement le rapport de l'évêque avec Dieu et avec le successeur de S. Pierre, représentant visible du Chef invisible et suprême de l'Église.

C'est pourquoi elle a été conservée sans interruption par les évêques, dans leurs mandements, sauf quelques modifications légères dans les pays où le souverain a prétendu s'attribuer exclusivement, au point de vue politique, les mots : « Par la grâce de Dieu. »

PERMANEDER.

DÉISME et **DÉISTES**. Le déisme naquit, dans la seconde moitié du seizième siècle, de la décomposition de plus en plus prononcée du protestantisme, et se formula d'abord en Angleterre. La Bible, destituée de la sanction que lui confère l'Église et de sa valeur historique et traditionnelle, ne pouvait conserver son antique autorité. Un culte aride et froid, des formules dogmatiques abstraites et imparfaites avaient remplacé la religion vivante et véritable. Une immoralité profonde s'associa bientôt à un attachement opiniâtre aux formes dévotes de la religion de l'État dans les hautes régions de la société, et à un violent esprit de persécution dans les rangs du clergé. Mais en même temps on vit se réveiller la pensée indépendante et le libre examen. Le rigorisme d'une part, l'indépendance de l'autre engendrèrent les *libres penseurs*, qui, conservant la foi en Dieu, rejetèrent la Révélation de Moïse, des Prophètes et du Christ. Le rejet de la Révélation divine distingue le *déisme* du *théisme*, lequel croit non-seulement que Dieu a créé l'homme, mais que Dieu s'occupe de l'homme d'une manière spéciale et visible.

Les ennemis du Christianisme se servirent, dit-on, pour la première fois du mot de *déistes*, au milieu du seizième siècle, en Italie et en France. Viret, théologien considéré parmi les réformateurs, parle, dans un écrit publié en 1563 (*Instruction chrétienne*), de gens qui emploient le nouveau nom de déistes. « Ils reconnaissent un Dieu, dit-il, mais n'admettent pas Jésus-Christ. L'enseignement des Apôtres et des Évangélistes est pour eux pure fable et rêverie. » La distinction, non des idées, mais des mots *déisme* et *théisme*, est fortuite et arbitraire. Il y a dans la langue des éléments naturels et spontanés, des formes arbitraires et conventionnelles. Il faut accepter ce qui existe et se servir des mots comme ils se font, en leur laissant l'acception générale que l'usage leur attribue.

Les déistes sont peu d'accord dans leurs opinions. Tandis que les uns nient la Providence, du moins dans le détail, les autres l'admettent. Le déisme, en niant la Providence, dégénère en naturalisme et en athéisme (1). Ces systèmes sont dans une dépendance né-

(1) Ughelli, *Ital. sacra*, t. VII, col. 535.

(1) *Voy.* ATHÉISME et NATURALISME.

cessaire les uns des autres. Quand on ne reconnaît pas que Dieu s'est manifesté dans le Christ, on méconnaît facilement la conduite providentielle de la race humaine, et, quand on rejette la Providence de l'histoire, on nie bientôt l'idée d'un créateur personnel du monde. Cependant le déisme n'est pas en lui-même la négation de Dieu, et on est obligé de dire avec Kant : « Comme on est habitué à comprendre sous l'idée de Dieu, non-seulement une Nature éternelle, racine active et aveugle de toutes choses, mais un Être suprême, auteur intelligent et libre de l'univers, et comme cette idée seule nous intéresse, on pourrait à la rigueur nier que le déiste croit en Dieu et admettre seulement qu'il affirme un être primordial et une première cause suprême. Mais, comme on ne peut accuser celui qui n'ose pas affirmer une chose de la nier précisément, il est plus juste et moins dur de dire que le déiste croit à un Dieu, mais que le théiste croit en un Dieu vivant. »

Le déisme, avons-nous dit, s'est d'abord formulé et développé en Angleterre. Nous avons déjà parlé dans notre Dictionnaire des déistes anglais Blount et Bolingbroke, le premier mort en 1697, le second en 1751. Nous parlerons plus spécialement dans cet article de CHERBURY, COLLINS et CHUBB, et les opinions de Cherbury et de Chubb nous fourniront un sommaire du déisme et un moyen de le juger en lui-même. Les autres déistes anglais, HOBBES, LOCKE, MANDEVILLE, MORGAN, SHAFTESBURY, TINDAL, TOLAND, WOOLSTON, auront leurs articles à part.

On nomme ordinairement comme le premier déiste, qui se donna pour tel en Angleterre, lord Édouard Herbert CHERBURY, d'une ancienne famille descendant de Henri Fitz-Roy, fils naturel de Henri Ier. Il naquit en 1581 à Montgomery, dans le pays de Galles. C'était un enfant maladif, qui montra de bonne heure beaucoup d'esprit et d'heureuses dispositions. A l'âge de douze ans il soutint à Oxford une discussion publique sur la logique, et déjà il écrivait aussi facilement le grec que le latin. Il apprit sans maître le français, l'italien et l'espagnol, entreprit plusieurs grands voyages, durant lesquels il s'arrêta surtout en France et en Italie. A son retour en Angleterre il entra dans la carrière politique. Jacques Ier le nomma chevalier, lui confia diverses fonctions, et l'envoya en qualité d'ambassadeur extraordinaire en France, en 1616, en le chargeant spécialement d'obtenir un adoucissement au sort des protestants. Charles Ier le créa lord d'Angleterre. Lorsque la guerre civile éclata, il prit le parti du parlement. Son château fut ruiné par les troupes royales; le parlement l'indemnisa par une pension dont il ne jouit pas longtemps. Il mourut à Londres le 20 août 1648.

Cherbury avait, à la demande de Charles Ier, écrit : *the Life and reign of king Henry VIII*, Londr., 1649, 1672, 1682, in-fol., apologie de ce roi et de ce règne. Un autre ouvrage historico-politique est son *Expeditio ducis de Buckingham in Ream insulam. Opus posthumum, quod publici juris fecit Tim. Balduinus*, Londr., 1656, in-8°. Son fils publia, en 1665, un recueil de ses poésies. On trouva encore quelques écrits de lui au dix-huitième siècle, et on publia *the Life of lord Herbert Cherbury, written by himself and published by Horace Walpole*, Strawberry-Hill, 1764, in-4°, avec des gravures; Londr., 1778, in-4°.

Mais ses ouvrages philosophico-religieux eurent plus de retentissement et d'influence que ses écrits politiques. En 1624 il avait déjà publié à Paris son livre *de Veritate, prout distinguitur a Revelatione, a verisimili, a possibili et falso*, nouv. éd., 1633

et 1639, Londres, 1633; derechef à Londres, 1645, in-4°, avec deux autres traités : *de Causis errorum, una cum tractatu de religione laici et appendice ad sacerdotes*, sans indication de lieu, 1656, in-12. En 1645 il commença aussi à Londres la publication de son célèbre *Liber de Religione gentilium errorumque apud eos causis*, qui ne fut complétement publié qu'après sa mort, à Amsterdam, 1663, in-4°, et 1700, in-4°; traduit en anglais, 1705, Londr., in-8°.

Dans ces ouvrages il se vante d'avoir le premier systématisé le déisme avec un grand soin, et, après avoir consulté toutes les religions, il pose cinq principes auxquels, dit-il, il ramène toutes les religions :

1° Il y a un Dieu;

2° Il faut le servir.

3° La piété et la vertu sont les parties essentielles du culte de Dieu.

4° Il faut se repentir de ses péchés, et, quand on le fait, Dieu pardonne.

5° Il y a des récompenses pour les bons, des peines pour les méchants, aussi bien dans cette vie que dans une autre.

On voit que ces propositions ne contredisent pas la Révélation chrétienne, qu'elles sont au contraire confirmées, expliquées, développées par la Révélation. Il est vrai aussi, comme Herbert le démontre dans son livre sur la religion des païens, qu'elles sont le résultat d'une lumière intérieure, qu'elles ont été connues avant et sans Moïse, les Prophètes et les Apôtres, qu'elles sont générales et communes à tous les peuples, comme fait de conscience. Le Christ suppose ces vérités connues; nulle part on ne trouvera qu'il enseigne d'abord qu'il y a un Dieu. Toute sa doctrine repose sur la foi admise en la vie éternelle, dans la récompense des bons et dans la punition des méchants. Sans doute il parle à un peuple qui a déjà eu des révélations; mais ces révélations elles-mêmes supposent nécessairement, depuis la première jusqu'à la dernière page des Écritures, la croyance universelle en ces cinq propositions. L'Écriture ne les enseigne nulle part comme des vérités inconnues; elle se contente de les confirmer par une masse de faits de tous genres. L'Apôtre des Gentils ne dit-il pas lui-même que les païens peuvent reconnaître Dieu, et que la loi est inscrite dans leurs cœurs? Cherbury affirme aussi expressément dans cet ouvrage que son intention n'est en aucune façon de nuire à la « meilleure des religions », comme il nomme le Christianisme, ou à la véritable foi, et qu'il veut au contraire les appuyer l'une par l'autre.

D'où viennent donc ses attaques contre ce qu'il appelle une religion particulière, contre la Révélation? Il donne à comprendre, dans l'occasion, que le Christianisme renferme des dogmes qui inspirent à beaucoup de gens de la répugnance contre toute espèce de culte; qu'il promet le pardon des fautes à de trop faciles conditions et ne fait pas ressortir assez sérieusement l'obligation de la vertu; que la foi, qui est demandée dans l'Écriture, est un pur assentiment donné à son enseignement. Or il cherche surtout à démontrer, dans son livre de la Religion des laïques, que chaque homme peut reconnaître par lui-même ces cinq propositions fondamentales, tandis qu'il est impossible de jamais se convaincre avec certitude de la vérité de ce qui est donné pour révélation divine; il en trouve la preuve dans la multitude des sectes chrétiennes. Mais le reproche fondamental auquel il revient sans cesse, c'est que la religion chrétienne est une religion particulière et non la religion universelle, qu'elle n'est pas capable d'établir et de faire reconnaître la Providence et sa sollicitude pour le genre humain.

On voit de prime abord que ces objections sont le résultat d'une manière superficielle, mesquine et restreinte, de concevoir le Christianisme, et il n'est pas difficile de deviner quelle espèce de Christianisme préoccupe la pensée de l'auteur; il n'y a qu'à considérer les circonstances historiques qui l'environnent. Cherbury voit devant lui l'Église anglicane, avec ses trente-neuf articles calvinistes et son culte vide, froid et fastidieux, et il faut avouer que les formes roides de l'anglicanisme peuvent dégoûter du culte les âmes qui ont quelque profondeur. Le dogme calviniste de l'absolue culpabilité de l'homme déchu, la perpétuelle prédication de l'enfer qui doit ébranler le pécheur et le forcer à admettre l'Évangile, ne sont pas faits non plus pour éveiller et fortifier le goût du Christianisme (anglican). Enfin, quand on affirme comme dogme chrétien que la foi seule justifie sans les œuvres, on rend en effet le pardon des fautes trop facile, et l'obligation d'être bon n'est guère démontrée. Proclamer la foi sans la charité, c'est tout simplement annoncer que les péchés ne sont plus imputables. On ne peut pas en vouloir à lord Cherbury de ne pas se contenter de cette foi morte, de rejeter une religion aussi commode que celle-là, et de ne pas admettre que les trente-neuf articles, arbitrairement rédigés par quelques prélats de cour, soient une révélation divine.

On sait que les réformateurs comprirent le Christianisme d'une façon étroite et exclusive, et qu'ils livrèrent sans miséricorde au diable et à la damnation éternelle les « aveugles païens » aussi bien que les « idolâtres papistes. » Cet abandon complet des païens par Dieu et cette prédestination absolue des papistes au diable ne peuvent, dans le fait, s'unir à une Providence miséricordieuse envers tous les hommes et à une religion universelle. Que si on considère les choses de plus près, on reconnaît dans le déisme de Herbert une véritable réaction contre les doctrines réformées. Les Calvinistes ne voient dans l'homme « avant le Baptême » que du mal et l'incapacité radicale de reconnaître et d'aimer Dieu. L'entraînement de la passion leur fait complétement méconnaître l'histoire, l'expérience, les faits psychologiques et même les expressions les plus claires et les plus fortes de l'Écriture. Le simple fait du catéchuménat, qu'il fallait fréquenter avant le Baptême, prouvait évidemment que l'Église supposait la possibilité de la foi et de l'amour dans l'homme avant le sacrement. La cause profonde de ces erreurs est la méconnaissance de l'universalité de la Rédemption, Rédemption en vertu de laquelle le Sauveur est en rapport avec tout homme venant en ce monde, avant que la grâce entière de la Rédemption réalisée lui soit appliquée dans le sacrement. Quand cette vérité est oubliée, ignorée, méconnue; quand l'homme avant le Baptême n'est « que bloc et pierre » en face des choses divines, il ne peut plus être question d'une religion naturelle, et on comprend l'expression grossière des principaux réformateurs : « La Raison est la prostituée du diable. » Le déisme rétablit, par conséquent, des vérités compromises et gravement méconnues; il restaura l'honneur de la raison dédaignée par les réformateurs; il réhabilita la conscience. Malheureusement l'origine même du déisme le rendit exclusif dans un sens opposé à la doctrine qu'il combattait. Tandis que la réforme, s'attachant au Christ, nie l'universalité du Christianisme, le déisme, en faisant valoir l'universalité de la religion, rejette la Révélation et la Rédemption par le Christ. Les déistes trouvent la connaissance et l'amour de Dieu chez tous les hommes, mais sans le Christ, contrairement aux réformateurs qui, comprenant la Rédemption d'une manière restreinte, ex-

cluent la grande majorité des hommes de la capacité et de la possibilité de reconnaître et d'aimer Dieu. L'erreur des déistes était très-naturelle; ils laissaient tomber le Christianisme parce qu'il se montrait à eux sous une forme dure, exclusive et fausse; mais les conséquences amères de leurs erreurs ne se firent pas attendre. Une fois les grands faits historiques de la Révélation mis de côté, les faits sur lesquels s'appuyaient les déistes ne pouvaient pas tenir longtemps. Ces faits étaient surtout intérieurs, « gravés dans l'âme de tous les hommes. » Or le grand phénomène historique du paganisme avait prouvé que ces vérités de conscience ne suffisaient pas; qu'elles étaient exposées à bien des altérations; que, restant abandonnées à elles-mêmes, sans être expliquées par un enseignement supérieur, sans être ravivées par des institutions nouvelles, elles avaient pu s'obscurcir, dégénérer, et se réduire à l'erreur la plus manifeste et à la folie la plus avérée. Néanmoins les déistes, Cherbury en tête, prétendaient que la religion dite naturelle suffisait entièrement, qu'elle était complète et parfaite; et ils bannissaient comme inutile le fait extraordinaire de la Révélation. Les progrès immédiats du déisme constatèrent de nouveau ce que le paganisme avait démontré. Le doute succéda rapidement au dogmatisme des déistes; leur religion si simple s'évanouit d'elle-même, comme une image qui fuit, comme une vapeur qui se dissipe, et leur système ne tarda pas à se transformer complétement en naturalisme et en athéisme.

Deux auteurs postérieurs à Cherbury vont nous montrer cette progression des idées déistes et leur rapide déclin. Le premier est *Antoine* Collins, qui écrivit à la fin du dix-septième siècle. Né d'une famille noble, à Haston, dans le comté de Middlesex, le 21 juin 1676, il étudia à Eaton et à Cambridge, s'adonna surtout à la littérature et à la philosophie anciennes, et entra en correspondance avec Locke. Il devint juge de paix, trésorier, et fit dans toutes ses fonctions preuve de prudence, de loyauté et de désintéressement. Il fut élu plusieurs fois au Parlement et mourut le 13 décembre 1729.

Dans ses premiers écrits, Collins, comme Cherbury, lutte avec raison contre l'Église de l'État, contre ses formules de foi roides et mortes, en faveur d'une conviction raisonnable et libre. Un de ces ouvrages est un « Essai sur l'usage de la raison dans les propositions dont la certitude repose sur le témoignage humain » (*Essay concerning the use of reason in proposition the evidence whereof depends upon human testimony*), 1707, in-8°. Il y démontre qu'on ne peut supporter la prétention de ceux qui veulent imposer les doctrines les plus importantes sans les justifier, et que les Anglais sont parfaitement autorisés à consulter leur raison avant d'admettre les trente-neuf articles rédigés si arbitrairement et promulgués sans aucun motif raisonnable. — Le second écrit de Collins fut également déterminé par les prétentions arbitraires du clergé anglican. C'est ce qu'indique le titre : « Fourberie sacerdotale dans sa perfection » (*Priest-craft in perfection*, or *a detection of de fraude of inserting and continuing this clause* (*the Church has power to decree rites and ceremonies, and authority in controversies of faith*) *in the twentieth article of the articles ofte Church of England*), Londr., 1709, in-8. Ce livre attaquait une intercalation faite dans le 20e article de l'Église anglicane, ayant pour but de donner à celle-ci le pouvoir de déterminer les usages et les cérémonies ecclésiastiques et de résoudre les discussions de foi. L'année suivante parurent une 2e et une 3e édition avec des améliorations. Collins rédigea lui-même une ré-

futation apparente de son livre, afin d'attirer davantage l'attention publique (*On a late pamphlet intitled : Priestcraft,* Londr., 1710, in-8°). Le Chrétien anglican avait rejeté l'autorité de l'Église universelle pour y substituer celle de l'Église d'Angleterre ; du moment qu'on ne tenait plus à l'Église établie, l'autorité du Christianisme ne pouvait plus se maintenir. Or, l'antique Église, avec ses garanties d'unité, d'universalité, de sainteté et d'apostolicité, n'ayant pas été respectée, comment l'Église anglicane pouvait-elle, sans aucune de ces garanties, conserver quelque prise sur les libres penseurs ? Collins conclut du clergé anglican à la Chrétienté de tous les temps, et de la destinée des trente-neuf articles à celle de la Bible elle-même. C'est ce qu'il exposa dans son *Discourse of Freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect, call'd Freethinkers*, Londr., 1713, in-8°, plusieurs fois réimprimé et traduit en français. Il y montre la nécessité et les avantages de la liberté de pensée, et prétend que les amis de la religion révélée craignent l'examen et les recherches, quoiqu'ils ne sachent en aucune façon, au milieu des variantes du Nouveau Testament, quel est le texte original. Et en cela Collins ne fait encore qu'exercer une rigoureuse justice contre les prétentions bibliques de l'Église établie. Le clergé anglican accusait l'Église universelle d'erreur et de tromperie ; or c'est d'elle qu'il tenait la Bible ; comment, au dire de Collins, qui raisonnait juste, l'Église universelle ne se serait-elle pas trompée aussi en admettant les parties isolées de la Bible ? On renvoie le Chrétien biblique à quelques anciens manuscrits ; or leur âge et leur état actuel ébranlent bien leur autorité. Combien le texte grec de la Bible n'est-il pas fautif ? et cependant c'est ce texte, simplement constaté par des manuscrits dont l'authenticité est contestable, que le protestantisme a préféré au texte de l'Église ! En suspectant, en rejetant l'ancienne version latine, les protestants avaient complétement perdu le fil traditionnel, et la critique ne pouvait, malgré ses recherches, ses labeurs, son impartialité supposée et ses lumières acquises, aboutir qu'à la découverte d'une foule de leçons et de variantes au milieu desquelles il ne lui était guère facile de choisir et d'établir un texte correct, certain, authentique. Ces attaques donnèrent à la critique biblique une nouvelle impulsion, et le Dr Bentley acquit une renommée particulière par les travaux qu'il publia sous le nom de *Phileleutherus Lipsiensis.*

Après avoir ainsi combattu le Christianisme par le dehors, en niant l'autorité scripturale sur laquelle les protestants le faisaient reposer, Collins attaqua le Christianisme directement dans ses principes ; il publia un « Discours sur les bases et les preuves de la Religion chrétienne, « *Discourse of the grounds and reasons of the Christian Religion, in two parts*, Londr., 1724, 1739, in-8°, également traduit en français. Il restreint ces preuves aux prophéties de l'Ancien Testament. « Les miracles, dit-il, ne peuvent pas démontrer la vérité d'une doctrine. » Il choisit quatre ou cinq prophéties, établit que ces prophéties ne peuvent être prises à la lettre, et que ce n'est que dans un sens allégorique qu'elles témoignent en faveur du Christ. Il soutient en même temps que les Juifs ne se mirent à attendre un Messie que peu de temps avant la venue de Jésus. Comme on en appelait surtout à la pureté de la morale chrétienne, il entreprit de prouver que cette morale est défectueuse. « Épicure, dit-il, est digne de tout notre respect, car il enseigne la plus divine de toutes les vertus, l'amitié. Nous autres Chrétiens, nous devrions bien lui

en savoir gré et tâcher de l'imiter, car notre religion ne nous parle pas de cette vertu, et le mot d'amitié ne se trouve même pas dans le Nouveau Testament. »

Ce discours fit grand bruit et souleva force adversaires. Collins se défendit par un nouvel écrit, et ce fut le dernier dans lequel il combattit le Christianisme : *The scheme of literale prophecy, considered in a view of the controversy occasioned by a late book intitled : a Discourse of the grounds*, etc., Londr., 1726, 2 vol. in-8°. Il insiste sur l'explication littérale des prophéties, et soutient qu'aucune ne s'est réalisée à la lettre dans le Christ. En même temps il ébranle tant qu'il peut l'antiquité et l'autorité prophétique du livre de Daniel.

Collins, dans ces attaques d'un caractère toujours superficiel, reflète, nous l'avons vu, les idées étroites et mesquines de son temps et de son entourage. Le peuple juif et son imperturbable conviction, qui, comme un fleuve vivant, a porté les documents de l'ancienne alliance à travers les siècles, ont été méconnus par le protestantisme, tout comme la tradition vivante de la Chrétienté. Dès que la liaison des faits est rompue, le sens de l'histoire se perd nécessairement. Il faut que le protestantisme arrive à nier les miracles de l'Évangile comme il nie les prophéties de la Bible. Si l'on méconnaît et rejette les miracles et les saints de l'Église universelle, les faits miraculeux de la Bible restent isolés; pourquoi ne les nierait-on point par les mêmes motifs que les premiers, ou avec aussi peu de motifs, et pourquoi n'y verrait-on pas de simples légendes? Quand tout, en définitive, dépend de la manière dont chacun comprend la Bible, les miracles ne prouvent plus rien; ils ne peuvent plus établir la vérité intrinsèque d'une doctrine.

La foi catholique envisage d'une manière toute différente les miracles; elle demande qu'on admette ce qui, dans le fait, a été enseigné et ordonné par les envoyés de Dieu, car c'est dans cette parole divine qu'est l'éternelle vérité. Tout dépend par conséquent de savoir si l'envoyé de Dieu est vraiment ce qu'il dit être, s'il est le messager de Dieu même, s'il justifie sa mission. Or les miracles sont les lettres de créance qu'il déploie aux yeux de tous, et quoi de plus catégorique, de plus juste, de plus raisonnable? Cela seul prouve combien est superficielle et exclusive l'assertion de ceux qui prétendent que la Révélation ne repose que sur l'accomplissement de quelques prophéties de l'Ancien Testament. Les faits miraculeux sont comme la trame de l'histoire : ils partent de l'Oint du Seigneur, ils ramènent à lui. A ces miracles s'ajoutent les propres prédictions du Christ; la permanence et les progrès de son œuvre, qui se maintient et s'accroît d'une manière surnaturelle; la pureté, la sublimité, la force incomparable de sa doctrine et l'autorité de son histoire, qui présente une irrésistible masse de faits extérieurs et intérieurs, spirituels et sensibles, anciens et nouveaux, permanents et temporaires, s'exprimant dans la destinée des individus et dans le sort des nations, se concentrant tous en une personnalité unique, pour former une démonstration pleine, évidente, profonde et sans pareille. Le déiste non-seulement ne soupçonne rien de cette harmonie des faits du Christianisme, de cet ensemble victorieux de preuves qui se rattachent au premier verset de la Genèse et se relient au dernier anneau de l'histoire; mais encore la prophétie qu'il prétend examiner uniquement, il la comprend de la façon la plus mesquine. Sans doute une fatalité particulière fit méconnaître le vrai point de vue des prophéties; on se vit obligé de les interpréter, en majeure partie, d'une manière figurée, ou, comme on dit, al-

légorique. L'allégorie se justifie par le rapport intime des faits naturels et des faits spirituels ; mais, en la faisant uniquement prévaloir, on porta préjudice au sens propre de la prophétie et aux principes solides qui devaient servir à en donner l'intelligence. En outre, l'incertitude de la chronologie enveloppa d'un nuage d'obscurités les prophéties les plus nettes, comme celles de Daniel. Tout cela, néanmoins, ne permet pas, devant la raison droite et impartiale, de rejeter la vérité de ce qui est visiblement accompli.

Ainsi Collins laisse déjà bien en arrière son devancier Cherbury : il attaque ouvertement le Christianisme dans ses bases; il incline décidément vers le naturalisme en vénérant Épicure, en estimant au-dessus de sa valeur le sentiment naturel de l'amitié, qu'il prise plus que la vertu proprement dite, plus que la fraternité et l'humanité, s'élèvant jusqu'à l'amour des ennemis. Sa haine du Christianisme est, du reste, aussi aveugle que passionnée ; car, pour ne parler que de ce point unique, comment peut-il méconnaître la sublime amitié que le divin Maître témoigne à ses disciples, non en vaines paroles, mais par le fait, en se dévouant pour eux jusqu'à la mort, conformément à sa promesse : « Celui-là aime bien « qui aime jusqu'à donner sa vie pour « ceux qu'il aime ! »

Parmi les cinq propositions que Cherbury posait comme le fondement de toute religion, le dernier, nous l'avons dit, était la foi aux récompenses des bons et aux châtiments des méchants, dans cette vie et dans une autre. Mais déjà Collins doute de l'immortalité. Son premier écrit dénote des incertitudes sur l'incorporéité, et, par suite, sur l'immortalité de l'âme humaine. La vie future disparaissant, le principe déiste des peines et des récompenses s'ébranle, la vertu n'a plus de but. A quoi bon être vertueux ? La vertu échoue si souvent en cette vie, elle est si peu reconnue ! Et il n'y a rien au delà ! Collins va plus loin ; il doute non-seulement de la vertu, mais de la liberté morale de l'homme. Sans la liberté, la vertu n'est qu'une illusion ; où il n'y a pas de liberté le repentir n'a pas de sens, et ainsi s'écroule cet autre principe du déisme, que nous devons nous repentir de nos fautes. Reste, dans son isolement, la foi en Dieu. Mais qu'est-ce que cette foi sans liberté, sans vertu, sans immortalité ? Il faut faire un pas de plus ; il faut que le déiste nie Dieu et divinise le monde. Cependant Collins n'a pas tiré cette dernière conséquence. Les libres penseurs sentaient, la plupart, qu'on peut méconnaître les faits sans que pour cela ils cessent d'exister ; qu'on peut bien nier les principes insondables de la foi, mais qu'il n'y a aucune base positive à donner à l'incrédulité ; qu'il n'y a rien de moins vraisemblable que la cessation de la vie personnelle après la mort, et rien de moins fondé que la négation de Dieu. Aussi Collins dit-il au moment de sa mort : « Comme je me suis toujours efforcé de servir de mon mieux Dieu, mon roi et mon pays, je vais, je n'en doute pas, au lieu que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment. La religion universelle est : aimer Dieu et son prochain. »

Si cette fin de Collins démontre combien il est difficile de méconnaître la révélation de Dieu dans la création et sa manifestation dans la conscience, le déisme prouve, toutefois, par son développement, que cette foi naturelle en Dieu et cette conscience spontanée qui en rend témoignage s'éteignent et se perdent quand on persiste à nier la Providence dans le cours de l'histoire. C'est ce dont nous trouvons la confirmation dans un déiste postérieur, *Thomas* Chubb.

Chubb était le fils d'un marchand de drèche. On voit que le déisme ne s'était pas arrêté, qu'il avait déjà parcouru tous les rangs, et que de l'aristocratie il était descendu parmi le peuple. Chubb, né dans un petit village près de Salisbury, en 1679, fut d'abord gantier, puis il vendit du talc et finit par être fabriquant de chandelles. Il mourut, sans s'être marié, à Salisbury, en 1747.

Il n'avait pas d'instruction, ne savait ni histoire, ni géographie, et ne connaissait aucune langue ancienne; mais il avait le talent de la parole et un style clair et élégant. Il était loyal et modeste dans sa conduite; il fonda et dirigea une petite société qui s'occupait de sujets religieux. Son premier écrit traitait de la suprématie du Père, soutenue par huit preuves tirées de la Bible (*the Supremacy of the Father, asserted on eight arguments from Scripture, etc.,* Londr., 1715, in-8°). C'était un thème socinien. Puis il publia une collection de traités sur différentes matières (*Collection of tracts written on various subjects*, Londr., 1730, in-4°). Enfin il attaqua la Bible elle-même dans un écrit intitulé : « Le véritable Évangile de Jésus-Christ, où l'on montre ce qu'est l'Évangile et ce qu'il n'est pas » (*The true Gospel of Jesus-Christ asserted, wherein is shewn what is and what is not that Gospel, etc.,* Londr., 1738, in-8°). Après sa mort parurent ses OEuvres posthumes, en deux volumes : *The posthumes works of Th. Chubb*, Londr., 1748, 2 vol., qui commencent par des *Remarques sur la Bible,* et contiennent, « comme adieu de l'auteur à ses lecteurs, divers traités sur les matières les plus importantes de la religion. »

Le déisme de Chubb est un pur naturalisme, c'est-à-dire une déification de la nature et une négation de Dieu. « Dieu, dit-il, est un être qui n'a pas à s'occuper du bien ou du mal qui se fait parmi les hommes. La Providence ne s'inquiète pas de savoir si quelques individus vivent dans une situation heureuse, d'autres dans la misère; cela ne la regarde pas. » C'est-à-dire que la Providence n'est pas la Providence. Il rejette tout espoir en une assistance divine pour accomplir le bien; car, dit-il, « nous n'avons aucun moyen de distinguer entre les influences divines et les inspirations de notre propre conscience. » Un Dieu qui ne s'inquiète pas des hommes, qui ne considère ni leurs bonnes ni leurs mauvaises actions, n'est plus un être qui a conscience de lui-même, qui est juste, qui est aimant. Ce n'est plus que la vie générale, la vie de la nature, qui est en elle-même impersonnelle et sans conscience, et n'arrive à la conscience que dans l'animal, à la personnalité que dans l'homme. Si Dieu est cet être impersonnel, rien de plus juste que de nier que ce Dieu sourd et aveugle, sans conscience ni raison, assiste l'homme dans le bien qu'il peut faire. C'est la vie seule qui agit en nous, qui fait le bien par nous; son influence ne peut se distinguer de l'action même de notre âme, qui est par elle, qui est en elle, qui n'est que la vie générale particularisée, et dont les actes ne sont que le résultat du mouvement vital qui nous pousse, de l'esprit universel qui nous inspire. Dans ce système on comprend facilement que les êtres individuels ne peuvent continuer à vivre dans leur individualité hors de ce monde, et qu'il n'est plus question d'une justice réparatrice après la mort. Chubb se moque de l'opinion de ceux qui, de l'inégalité du sort parmi les hommes, concluent une réparation à venir et par conséquent une vie future; il compare la situation des hommes au sort inégal des chevaux, dont les uns ont de bons maîtres, d'autres de mauvais, sans qu'ils aient à

attendre une répartition plus égale et un dédommagement quelconque dans un autre monde. — Mais que deviennent ici les cinq principes que Cherbury avait proclamés avec une si grande assurance la quintessence de toutes les religions, l'équivalent de la Révélation, la Révélation la plus pure, la plus simple et la plus sûre? La logique est inflexible; ses lois ne peuvent être éludées. Vous abandonnez l'Église, la foi du Christ vous abandonne. Comment serait-il le Fils de Dieu celui dont l'Église, comme toute autre œuvre humaine, serait soumise à l'erreur et à la corruption? Si Dieu ne s'est pas manifesté dans le Christ, il ne s'est pas révélé dans le cours de l'histoire. Dieu, qui, depuis que les hommes ont souvenance, n'a jamais donné signe de vie, n'existe pas pour nous. Nous ne sommes pas loin de dire et d'avoir le droit de dire qu'il n'existe pas du tout. Le monde est éternel. Tout est une vie, et la vie une est la vie unique de tout, la vie totale; vice et vertu, être et ne pas être, c'est au fond même chose.

Cependant arrivée à ce point l'erreur se heurte à la fois contre l'histoire du monde et contre la conscience de chacun; avec cette négation il n'y a plus d'histoire, car il n'y a plus de différence entre ce qui est et ce qui n'est pas; il n'y a plus de conscience, car il n'y a plus de distinction entre celui qui est et celui qui n'est pas. — Aussi Chubb hésite; il se contredit, il défait le système qu'il a bâti, il revient sur la négation démontrée pour affirmer ce qu'il a victorieusement démoli. Après tout ce que nous venons de voir, Chubb déclare que son unique intention était de démontrer quelques vérités importantes, et surtout celle-ci: « Dieu récompensera ou punira les hommes, dans un autre monde, selon que leur bonne ou leur mauvaise conduite sur la terre leur aura mérité l'un ou l'autre sort. » Dans les adieux qu'il adresse à ses lecteurs il exprime « l'espoir de participer avec eux à la grâce divine, de se reposer avec eux dans le lieu paisible et bienheureux que Dieu promet à ceux qui auront été vertueux et croyants en ce monde. » — Tant, encore une fois, l'idée éternelle est imprescriptible dans la conscience et la raison humaine, même après que celle-ci a rejeté avec un imperturbable sang-froid les conséquences logiques et nécessaires de l'idée qu'elle repousse et qui la domine, qu'elle rejette et qui triomphe d'elle malgré elle! A moins qu'on ne prétende que le déiste mourant n'a en vue que de tromper quelques esprits simples par des phrases convenues! Il est bien plus juste d'admettre que ces hommes n'ont pas eu conscience de la portée de leurs opinions, et de tenir compte de l'état imparfait de la science de leur temps et de la théologie de leurs concitoyens.

Chubb ne prétend pas précisément que l'homme finit comme la bête; il est frappé seulement de l'insuffisance des motifs qu'on a de croire que l'âme ne périt pas avec le corps. Il voit que la vie de l'âme s'évanouit à la mort, car toute activité cesse, et la vie ne se révèle que par l'action; mais il ne méconnaît pas la valeur du pressentiment et de la foi en l'immortalité dès qu'on admet que les esprits sont des êtres différents de la matière, sont des créatures immédiates de l'Éternel. Mais cette Révélation divine, dont les affirmations nettes et positives garantissent la perpétuité de la vie personnelle, n'apparaît aux yeux et dans les écrits de Chubb que sous la forme restreinte, mesquine, exclusive, que lui a donnée la théologie anglicane, qui ne permet plus de voir en elle la fille du Ciel. Les miracles bibliques sont pour Chubb des phénomènes anormaux, sans précédent, sans suite, que rien ne justifie dans la science, que rien ne démontre dans l'histoire, et qui n'ont

d'autorité que celle de la Bible qui les raconte. Or la Bible n'est à ses yeux qu'un vieux livre, né par hasard, sans portée réelle, sans signification vivante; elle apparaît un moment dans l'histoire des peuples, éphémère comme un vague météore qui brille à l'horizon, sans laisser après lui de trace permanente. Chubb parle du Christianisme non tel qu'il est dans la réalité et l'universalité de son histoire, mais tel qu'il se montre à lui, nu, décharné, défiguré, dans l'Église anglicane, lorsqu'il dit : « On ne sait pas au juste ce que le Christ a voulu annoncer au monde, et rien n'est moins certain que ce qui constitue à proprement dire le Christianisme. Cette doctrine a été présentée aux hommes d'une manière si vague et si négligée que, depuis sa première apparition jusqu'à nos jours, elle n'a su produire que disputes et troubles d'esprit. Les livres du Nouveau Testament sont un mauvais remède à ce triste mal; loin de le guérir ils l'ont aggravé. »

Quoique ce point de vue explique, à certains égards, comment le déisme a pu naître en Angleterre du Christianisme réduit à la Bible seule, il a fallu cependant que les déistes méconnussent d'une manière toute spéciale l'Écriture elle-même et les rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament pour en déduire leur théorie. C'est ainsi qu'ils ont commencé par rejeter l'Ancien Testament sous prétexte qu'il renferme une multitude de formes surannées et arbitraires, de coutumes admises sans motif, conservées sans raison. C'était méconnaître le caractère figuratif et préparatoire de l'Ancien Testament, et en effet le Christianisme anglican ne pouvait comprendre et expliquer que d'une manière incomplète la réalisation des anciennes figures dans l'alliance nouvelle. Toutefois on se demande comment des esprits honnêtes ont osé soutenir, en face de la Bible, que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Seigneur de l'univers, le Créateur du ciel et de la terre, qui gouverne toutes les nations, n'est pas l'Être suprême, et n'est qu'un dieu subordonné, un dieu forgé suivant des idées païennes; et l'on ne peut s'empêcher d'éprouver un profond dégoût en voyant Chubb défigurer ainsi les plus saintes doctrines, en lisant la critique qu'il fait de la morale évangélique. A l'entendre, le précepte de l'amour des ennemis n'est que l'indifférence morale à l'égard des bons et des mauvais. A l'entendre, le Christ nous recommande l'imprévoyance et l'insensibilité; il nous défend le labeur assidu lorsqu'il nous exhorte à ne pas être inquiets et soucieux comme les païens, à avoir confiance en notre Père céleste et à chercher avant tout le royaume de Dieu et sa justice. Chubb ne voit pas que ce précepte nous soulage d'un fardeau accablant; qu'il nous affranchit de vaines préoccupations, et nous rend l'essor nécessaire, non-seulement pour la vie future, mais pour la vie de ce monde; qu'il enseigne en même temps le travail, la modération, toutes les vertus actives et sérieuses qui font le bonheur de l'homme; qu'il est le résumé de la sagesse suprême, parce que toute bénédiction est nécessairement unie à la justice et que l'agitation terrestre et mondaine sans justice ne nous mène qu'à notre perte. C'est par des aberrations de ce genre que le déiste se juge et se condamne. Un miroir qui réfléchit les choses avec cette infidélité égare nécessairement celui qui s'en sert. Aussi le déisme, loin de se maintenir en crédit en Angleterre, semble y avoir raffermi le Christianisme dans la croyance du peuple, tandis que, d'un autre côté, le doute philosophique de *Henri Dodwell* et de *David Hume*, net et résolu, a détruit le doute sur la Révélation et dans ceux qui la rejettent hardiment, et dans

ceux qui s'y rattachent sans hésiter (1).

Les traductions françaises des ouvrages des déistes répandirent rapidement leur système en France. Au delà de la Manche le déisme s'était développé dans le domaine et sous les prétendues dictées de la raison; en France l'imagination s'en empara; la poésie légère, l'esprit, la plaisanterie et le sarcasme devinrent ses armes. La lutte contre le Christianisme s'anima jusqu'à la haine; on nia Dieu ouvertement, hardiment, brutalement (2).

Le déisme anglais se propagea aussi en Allemagne par les traductions françaises imprimées en Hollande; l'esprit sérieux et profond des Allemands le transforma en un système scientifique qui prit le nom de rationalisme; le rationalisme, se développant sous les formes vigoureuses de la science, se résolut en un panthéisme strict et un athéisme absolu qui furent à la fois le fruit nécessaire et la critique la plus péremptoire du déisme primitif.

Le déisme a été combattu par Leland, « Coup d'œil sur les principaux écrits des déistes anglais, » *A view of the principal deistical writers in England,* Londr., 1754. — Thorschmid, dans la *Bibliothèque des libres Penseurs anglais*, Halle et Cassel, 1765, 4 t. — Trinius, *Lexique des libres Penseurs*, Leipzig, 1759. — Fr.-Chr. Schlosser, *Archives d'histoire et de littérature,* Francf., 1831, t. II, p. 1; Id., *Hist. du dix-huitième siècle,* Heidelberg, 1843, t. I, p. 412. — Lechler, *Hist. du Déisme anglais,* Stuttgart, 1841. — H. de Busche, *Histoire des libres Penseurs,* Darmstadt, 1846.

J.-E. MAYER.

(1) Ce ne fut que vers la fin du dix-huitième siècle que se forma à Londres une sorte d'association déiste « des Amis de la moralité, » en même temps que s'établissait à Paris la société des Philanthropes. L'une et l'autre ont disparu sans laisser de traces.

(2) *Voy.* ENCYCLOPÉDISTES.

DÉLAIS DE PROCÉDURE, détermination d'un temps donné durant lequel une partie doit accomplir un certain acte de procédure. On confond souvent les mots *délais* et *termes*, mais à tort. Le terme (*terminus*) est le jour et l'heure du jour auxquels une partie ou les deux parties doivent comparaître devant la justice. Le délai (*dilatio*) comprend la durée pendant laquelle un acte doit être réalisé (quel que soit le jour de cette réalisation pendant l'intervalle marqué). Le juge seul peut marquer un terme, et sa durée s'étend depuis l'heure assignée dans le jugement jusqu'à l'entrée de la nuit du jour marqué. Mais les délais sont déterminés, pour certains actes de procédure, soit par la loi même, *dilationes legales*, soit, si la loi est muette, par le juge, à son gré, *dilat. judiciales;* ou bien ils sont mixtes, étant prescrits dans la loi, mais ne commençant à courir qu'à partir du moment assigné par une sentence judiciaire, *dil. mixtæ;* ou enfin ils sont fixés par le consentement mutuel des parties, *dil. conventionales.* Cette dernière espèce de délai, qui a été à tort mise en doute par quelques jurisconsultes, se trouve fondée expressément dans c. 28, *in fine;* X, *de Off. et pot. jud. deleg.*, I, 20, et vaut même dans les cas d'appel (1).

Trois questions se présentent:

Sous quels modes des délais et des termes peuvent-ils être assignés?

Comment faut-il calculer les délais?

Quand et pour combien de temps des délais peuvent-ils être prolongés ou des termes remis?

A. Suivant le droit canon, les délais sont monitoires ou obligatoires, et ceux-ci dilatoires ou péremptoires.

1° Les délais et termes *monitoires* sont ceux qui, écoulés sans qu'on en ait profité, font perdre à la partie né-

(1) L. V, § 6. God., *de Temp. et rep. appell.*, VII, 63.

gligente l'occasion d'assister à un acte de procédure, sans que d'ailleurs son absence puisse lui nuire, tandis que les délais *obligatoires* sont tels que leur négligence entraîne un dommage pour la partie qui est en faute. Les délais obligatoires sont : ou *dilatoires*, c'est-à-dire tels que le juge, lorsqu'ils sont écoulés, peut les prolonger, et que leur négligence n'entraîne qu'un dédommagement pour les frais ; ou *péremptoires*, tels que l'acte à réaliser dans le délai ou au terme marqué est périmé si on a négligé de l'accomplir dans le temps assigné, ou si des peines sont attachées à la non-réalisation de l'acte ordonné.

Le droit romain n'applique pas les expressions *dilatoires* et *péremptoires* à des délais ou à des termes ; mais il désigne par le nom de *Peremtorium* une ordonnance du magistrat qui ne peut être obtenue par le plaignant qu'après deux édits lancés inutilement contre l'inculpé, qu'on menace, dans le cas où il ne comparaîtrait pas, de passer outre et de juger l'affaire en son absence. Il faut des motifs particuliers pour que le magistrat puisse ajouter cette menace à la seconde assignation ou au terme de la première. C'est ainsi que s'établit dans les tribunaux séculiers et ecclésiastiques le principe que tout délai assignable par le juge n'est péremptoire qu'à la troisième fois, et que cependant, exceptionnellement, le caractère péremptoire peut être attaché à la seconde ou à la première sentence.

2° Le délai fatal (*fatalia, sc. tempora*), c'est-à-dire le délai dont la loi détermine la durée, en même temps qu'elle énonce le dommage qu'entraîne la négligence du délai.

Le délai fatal est ou absolu (*fatalia absoluta*), lorsqu'il court de lui-même après un acte déterminé (1), ou conditionnel (*fatalia secundum quid*), s'il ne commence à compter qu'à partir d'une sentence judiciaire, et s'il peut être prolongé par le juge quand on le lui demande avant l'expiration du délai (1).

(1) C. 2, 11, 15, X, *de Sent. et re jud.*, II, 27.

B. Quant au calcul des délais, on distingue : 1° le terme fatal absolu, durant lequel l'appel doit avoir lieu. Ce délai est calculé, comme on dit, *naturaliter* ou *de momento ad momentum*, c'est-à-dire qu'il commence à courir immédiatement après le prononcé du jugement et se termine à la même heure du dernier jour marqué (2). C'est pourquoi, dans le procès-verbal du jugement, l'heure où la sentence a été rendue doit toujours être indiquée ; si on ne l'a pas fait, on peut admettre que l'appelant a légalement interjeté appel s'il l'a fait en général à une heure quelconque du dernier jour. Si le jugement n'avait pas été rendu verbalement, mais simplement signifié, *in vim publicati*, par écrit, le délai fatal de l'appel ne commence que le lendemain de l'insinuation.

2° Pour les autres délais (sauf le délai fatal absolu de l'appel) il faut distinguer si l'arrêt qui détermine le délai est un arrêt définitif ou un arrêt simple.

a. Les délais déterminés par un arrêt définitif ne commencent à courir qu'à dater du moment où le jugement est devenu exécutoire ; ainsi les dix jours pendant lesquels les parties peuvent délibérer sur l'emploi d'un moyen légal ne peuvent être comptés ; mais, si le jugement a force de chose jugée, *ipso jure*, au moment où il est prononcé, le délai commence à courir immédiatement.

b. Dans des jugements simples le délai est daté, comme on dit, *civiliter* ou *de die ad diem*, c'est-à-dire du jour où tombe naturellement le commencement

(1) Sext., c. 1, *de Rest. spol.*, II, 5.
(2) *Nov.* 23, c. 1. Sext., c. 8, *de Appell.*, II, 15.

du délai, de sorte que ce jour est le premier jour du délai (1), et que le délai se termine avec la dernière heure du dernier jour (2).

Dans la pratique on admet, il est vrai (d'après une opinion qui est non pas légale, mais adoptée par la plupart des jurisconsultes), que, pour les jugements simples, le délai ne commence que le lendemain de la signification du jugement. Cet usage ne peut pas se déduire du texte allégué, Fr. I, Dig., *Si quis caut.*, II, 11 (3), et est en contradiction avec les principes ordinaires de la *computatio civilis.* Si les délais sont comptés d'après les mois, on calcule trente jours pour chaque mois (4).

3° Quant à l'influence des *fêtes* sur l'assignation des parties et le calcul des délais, les lois décident que, les jours de fête ecclésiastique (*nisi necessitas urgeat vel suadeat pietas*) (5), on ne peut faire aucun acte judiciaire, même avec le consentement des parties intéressées (6); les jours de fête civile on le peut, avec le consentement de toutes les parties, mais non contre leur gré. Si des fêtes tombent au milieu d'un délai, elles sont comptées (7); si cependant le dernier jour de délai est un jour de fête, c'est le premier jour ouvrable qui devient le dernier du délai (8).

C. Pour ce qui concerne la *remise d'un terme* ou la *prolongation d'un délai,* le délai fatal absolu et en général les délais péremptoires ne peuvent être prolongés ni abrégés par le juge (9); il n'y a d'exception légale que dans le cas où une partie meurt pendant le délai de l'appel, auquel cas l'héritier jouit non-seulement du reste du délai, mais des jours de délai complets, à partir de la fin du délai précédent, ou, si ce délai est écoulé au moment de l'ouverture de l'héritage, il peut être compté du jour de cette ouverture (1). Le c. 5, X, *de Appell.*, II, 28, contient une autre exception où le juge peut, d'après les circonstances, accorder une abréviation de délai.

Ainsi le juge peut abréger ou prolonger : 1° le délai ou le terme qui n'est pas urgent ou fatal, quand la demande de prolongation a lieu avant l'expiration du délai ;

2° Les termes ou délais purement judiciaires, dilatoires ou péremptoires.

Cependant : *a.* Quand il s'agit de délais dilatoires, il faut que la prolongation du délai ou la remise du terme soit demandée assez à temps pour que la partie adverse puisse être avertie avant d'avoir fait des frais ; dans le cas contraire elle peut demander le remboursement des frais à l'impétrant. Abstraction faite de ce dédommagement, la demande de prolongation peut encore être adressée après l'expiration du délai, pourvu que ce soit en général avant que la partie adverse ait signifié l'accusation de contumace.

b. Il faut de même que la demande de prolongation ou de remise dans des cas péremptoires ait lieu à temps, si on veut éviter le remboursement des frais causés par le retard ; il suffit, pour échapper à la *pœna contumaciæ specialis*, que la prolongation ou la remise soit demandée avant l'expiration du délai ou du terme. Pour justifier la demande il faut, d'après le droit romain, qui n'accorde de prolongation que pour une cause connue, *causa cognita* (2), et d'après le droit canon,

(1) Conf. Fr. 8, Dig., *de Feriis*, II, 12.
(2) Fr. 6, Dig., *de Oblig. et act.*, XLIV, 7; fr. 101 ; Dig., *de Reg. jur.*, l. XVII.
(3) *Voy.* c. 24, X, *de Off. jud. deleg.*, I, 29.
(4) *Code de l'Empire de* 1555, p. II, tit. 30, § 4.
(5) C. 5, X, *de Feriis*, II, 9.
(6) C. 1, 5, X, *Cod.*, II, 9.
(7) L. III, Cod., *de Dilat.*, III, 11.
(8) L. II, 11, Cod., *de Feriis*, III, 12.
(9) *Code de l'Emp. de* 1555, p. II, tit. 29, § 2.

(1) L. VI, Cod., *Si pend. appell. mors,* VII, 66.
(2) L. IV, Cod., *de Dilat.*, III, 11.

qu'on établisse une cause d'empêchement (1); cependant dans la pratique on ne l'exige très-souvent pas à la première ou à la seconde demande de prolongation ou de remise. Aux conditions indiquées, la prolongation du délai peut être demandée plus d'une fois pour l'exécution du même acte (2); seulement, dans ce cas, la cause d'empêchement sera plus exactement examinée, et une quatrième remise, *dilatio*, n'est en général pas accordée. Il est évident que, ce que l'une des parties peut obtenir à cet égard, l'autre est également en droit de le demander et de l'obtenir.

3° Enfin les parties elles-mêmes peuvent d'un mutuel consentement s'accorder une prolongation de délai, même fatal (3); mais le mandataire des parties n'a pas ce pouvoir, du moins en cas de prolongation répétée. Dans tous les cas il faut que le juge en ait connaissance (4), et il peut, par des motifs particuliers, mettre une limite à cette prolongation ou la rejeter complétement (5), sauf le cas où cette restriction ou ce refus mettrait en question le délai fatal d'appel (6).

Enfin, quand le juge n'a pas expressément fixé le commencement d'un délai, et qu'il règne du doute à ce sujet, on admet que le délai date du jour où le précédent finissait, même si le délai avait été accordé plus tôt; de même, si on ne se prononce pas sur une demande de prolongation, on présume l'assentiment tacite.

PERMANEDER.

(1) C. 1, 6, X, *de Dolo et contum.*, II, 14; c. 24, X, *de Off. et pot. jud. deleg.*, I, 29.
(2) Fr. 7, Dig., *de Feriis*, II, 12.
(3) Clem., c. 4, *de Appell.*, II, 12.
(4) *Rec. impér. de* 1594, § 52.
(5) L. IV, Cod., *de Dilat.*, III, 11. Clem., c. 4, *cit.*
(6) L. V, § 6, Cod., *de Temp. et rep. appell.*, VII, 63.

DÉLECTATION. Le principe de toute activité morale est dans la volonté. La volonté procède successivement et par degré à la réalisation extérieure de son acte, à la manifestation positive de son vouloir, en consentant à s'unir à un objet qui est hors d'elle. Cet objet se révèle à la volonté en lui plaisant, en lui agréant. Lorsque la volonté admet cette influence ou cet élément objectif, elle pose le premier degré de son acte propre; elle en avait eu d'abord la pensée abstraite, et elle en était restée là sans éprouver encore de désir (*desiderium*) ni former de résolution (*propositum*). L'école nomme délectation, *delectatio*, le moment initial du mouvement volontaire. S. Thomas d'Aquin (1) distingue une délectation purement intelligible, *intelligibilis*, *gaudium*, et une délectation sensible, *sensibilis*, *delectatio s. strict.* En elle-même ni l'une ni l'autre n'a un caractère moralement mauvais; ce caractère ne se prononce que dans le cas où la délectation se porte librement vers une chose moralement mauvaise (2). C'est ainsi que nous arrivons à l'idée morale de la *delectatio morosa*, par laquelle les théologiens entendent la complaisance libre que nous prenons à une chose moralement défendue. La délectation, considérée en elle-même, exclut la tendance vers une réalisation actuelle, contrairement au désir (3), qui est ou inefficace, *inefficax*, demandant une satisfaction réelle et coupable dans le cas où l'occasion s'en présenterait, ou efficace, c'est-à-dire saisissant actuellement les moyens de se satisfaire.

S. Thomas explique (4) le mot *morosa* de la manière suivante : *Delectatio dicitur* MOROSA *non ex mora temporis*,

(1) *Summa theol.*, l. II, quæst. 31, art. 4, 5.
(2) *Voy.* Thom., l. c., quæst. 34, art. 1.
(3) *Voy.* DÉSIR.
(4) L. c., quæst. 74, art. 6, *Resp. ad* 3.

sed ex eo quod ratio deliberans circa eam IMMORATUR, *nec tamen eam repellit.* Dans le même passage S. Thomas mêle à ses explications des fragments d'une citation de S. Augustin (1) ainsi conçue dans son ensemble : *Nec sane, quum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda*, TENENS TAMEN ET VOVENS LIBENTER QUÆ STATIM, UT ATTIGERUNT ANIMUM, RESPUI DEBUERUNT, *negandum est esse peccatum, sed longe minus quam si et opere statuatur implendum.* S. Augustin, dans le même endroit, dit en outre qu'on commet un péché damnable quand on se délecte volontairement à une chose moralement mauvaise : *Totus quippe homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur.* S. Thomas démontre cette doctrine par l'argumentation suivante (2) : *Quandocumque ratio se subjicit peccato mortali per approbationem, tum est peccatum mortale..... Tunc autem ratio se subjicit peccato mortali per approbationem, quando se subjicit hinc delectationi perversæ. Tunc autem se subjicit hinc delectationi perversæ quando in eam consentit.* Au même endroit il s'explique sur la nature de la *delectatio morosa* par rapport à sa gravité. *Delectatio*, dit-il (3), *quæ consequitur cogitationem ex parte rei cogitatæ*, IN IDEM GENUS *coincidit cum delectatione exterioris actus... Unde constat quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est*, INORDINATIONE *quæ est* INORDINATA DELECTATIO EXTERIOR (4).

(1) *De Trinit.*, l. XII, c. 12.
(2) Quæst. 15, *de Veritate*, art. 4.
(3) Ad 8.
(4) Conf. Thom., *Summa theol.*, l. II, quæst. 74, art. 8.

En général, pour qu'il y ait péché il faut : 1° que l'objet de la délectation soit moralement mauvais; 2° que le sujet ait conscience de la complaisance qu'il prend en l'objet moralement mauvais ; 3° et qu'après réflexion, *post reflexionem*, il n'y ait pas de sa part réaction contre l'influence objective, mais, au contraire, qu'il y ait un consentement exprès ou tacite (indirect, interprétatif). S. Thomas indique de la manière suivante quand il y a consentement tacite ou indirect (1) : *Antequam ratio delectationem perpendat vel nocumentum ipsius, non habet (voluntas) interpretativum consensum, etiamsi non resistat; sed, quando jam perpendit ratio de delectatione inurgente et de nocumento consequente, nisi expresse resistat, videtur consentire.*

Quant à ce qui est à faire contre la délectation naissante, dont on acquiert conscience, les moralistes distinguent une conduite négative (*negative s. permissive se habere*) et une résistance positive de la volonté. A la question de savoir s'il résulte un péché, et quel péché résulte de l'attitude négative de la volonté, après qu'elle a acquis conscience d'une délectation sensible, Liguori (2) répond par trois décisions (*sententiæ*) qui parcourent toute l'échelle morale : point de péché, péché véniel, péché mortel. L'opposition qui paraît exister entre ces trois décisions, si différentes de prime abord, tombe, et les trois décisions se concilient, comme nous l'allons voir.

Il est dogmatiquement certain, en vertu de la décision du concile de Trente (3), que la concupiscence (4), les mouvements et les désirs sensuels, même quand ils se rapportent à un objet mo-

(1) Quæst. 15, *de Verit.*, art. 4, ad 10.
(2) *Theol. moral.*, Paris, 1834, t. IV, 324 sq.
(3) Sess. V, *Decret. de pecc. orig.*
(4) *Voy.* CONCUPISCENCE.

ralement mauvais, s'ils ne sont que des mouvements involontaires, ne peuvent nuire à celui qui les ressent, qui n'y consent pas et qui les combat virilement (*non consentientibus, viriliter repugnantibus*).

Or, ceux qui soutiennent les trois décisions divergentes, reconnaissant cette proposition dogmatique, et admettant ensemble l'hypothèse que, dans le cas dont il s'agit, il n'y pas de danger que le sujet consente à l'excitation involontaire qu'il éprouve, la différence de leurs opinions provient du sens qu'on attache à la conduite négative. S'entendre sur ce point c'est résoudre la difficulté. Pour cela il faut, d'une part, reconnaître le caractère vague et arbitraire que les moralistes en question ont attaché, chacun dans son intérêt, à ce qu'ils appellent la conduite négative, et, d'autre part, admettre le fait que, dans beaucoup de cas, la conduite négative est plus utile qu'une résistance positive. Les uns ont restreint cette conduite positive à la prière, à des lectures édifiantes, à des méditations pieuses, à de sages entretiens, à des distractions légitimes, etc., etc., tandis que les autres y comprennent l'acte du déplaisir, le détournement de la pensée de l'objet illicite, le mépris des séductions, etc., etc. (1). Si on étend l'idée de la résistance positive aux actes que nous venons d'énumérer, on ne voit plus ce qui reste dans l'idée de la conduite négative. Dans ce vide on en est réduit à une simple indifférence; mais alors l'application pratique de cette idée disparaît, car l'indifférence de la volonté, son équilibre absolu est une pure abstraction. Mais plus on restreint les bornes de la résistance positive, plus on en revient au cas où l'on est obligé d'avouer qu'elle n'est pas possible *in concreto*, et il faudra de nouveau renoncer à cette subtile mesure d'appréciation pour pouvoir arriver à un jugement réel. Il résulte de là que les vives oppositions de ces décisions abstraites de l'école, considérées dans le courant de la vie réelle, ne peuvent subsister.

Quant à la troisième opinion, qui déclare la conduite négative un péché mortel, elle est en contradiction patente avec elle-même, puisque, malgré l'hypothèse *cessante periculo consensus*, elle parle d'un péché formel. Comment y aurait-il péché là où l'on accorde qu'il n'y a pas danger de consentement? Il faudrait qu'il en fût de ce *cessans periculum consensus* comme du cas de ce conscrit peureux, qui pensait que son fusil pouvait partir même sans être chargé.

Que si le danger du consentement est admis, il est évident qu'il y a un devoir strict de saisir et d'employer autant que possible les moyens préservatifs de la résistance. Les circonstances détermineront si c'est la résistance négative ou la résistance positive qui est préférable. Il y a une classe de sensations, d'épreuves, auxquelles, comme l'assure S. François de Sales dans son *Introduction à la Vie dévote* (1), on ne peut opposer de meilleur remède que de ne pas s'en inquiéter. « Ces tentations, dit le grand maître de la vie chrétienne, se vainquent par le mépris; il faut les laisser bourdonner comme des mouches autour des oreilles tant qu'elles veulent. S'aperçoit-on qu'elles ont la prétention de pénétrer dans le cœur : on les chasse tout simplement, sans lutte, sans combat, et sans vouloir opiniâtrément et violemment leur opposer une vertu contraire (2). » Si la conduite né-

(1) *Voy.* Concina, *Theol. christ.*, t. IV, p. 442, ed. Rom., 1749, l. VIII, *in Decal.*, diss. 2, *de Meretr.*, quæst. 17.

(1) L. IV, c. 9.

(2) Conf. Concina, l. c.

gative suffit dans ces cas, il en est d'autres où la résistance positive est le seul remède à employer. C'est pourquoi le Pape Innocent XI a condamné cette proposition de Molinos (17) : *Tradito Deo libero arbitrio et eidem relicta cura et cogitatione animæ nostræ, non est amplius habenda ratio tentationum, nec eis alia resistentia fieri debet nisi negativa, nulla adhibita industria; et si natura commoveatur, oportet sinere ut commoveatur, quia est natura.* S. Pierre (1) impose par cette parole connue : *Resistite fortes in fide*, le strict devoir de la résistance aux mauvais désirs de la concupiscence dont nous acquérons conscience (2). Le Catéchisme romain dit (3) : *Tum peccatum natura existit, cum post malarum cupiditatum impulsum animus rebus pravis delectatur, atque his vel assentitur vel non repugnat.* S. Thomas parle de même (4).

Reste encore un point à indiquer par rapport à la *delectatio morosa*, dont les deux premiers moments se rattachent à la distinction thomistique entre *res cogitata et cogitatio* (5), et le troisième au *modus* de Caietan (6). La délectation peut tendre à la possession de l'objet moralement mauvais (*delectatio practica*); elle peut s'occuper uniquement de la pensée abstraite, de la connaissance théorique de cet objet (*delectatio speculativa*), ou bien elle peut s'attacher à sa forme, à ses effets. Dans le premier cas elle est absolument coupable; le péché grandit en proportion de la nature mauvaise de l'objet convoité. Dans le deuxième cas, il faut distinguer si la connaissance de l'objet immoral est imposée par le devoir, *ex justa causa*, ou non; la première est moralement bonne; la seconde, qui ne résulte que de la curiosité d'une imagination oisive, est coupable en proportion du consentement donné (1). Dans le troisième cas il n'y a pas de péché si la délectation d'une action moralement mauvaise et illicite consiste à la considérer spéculativement, au point de vue de la ruse, de la prudence, de l'habileté avec laquelle elle a été commise, ou au point de vue du profit qu'elle a produit (*sub ratione effectus boni seculi*) (2), sans application à soi-même. Mais, si la délectation s'attache à la chose elle-même, elle rentre dans le premier cas et devient coupable; ce qui résulte du rejet de ces propositions, condamnées par Innocent XI : *Prop.* 13 : *Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci effectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personæ, sed ob aliquod temporale emolumentum. Prop.* 15 : *Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hereditate consecutas.*

Liguori donne les solutions des diverses questions de casuistique qui se rattachent, dans différents sens, à la *delectatio morosa*, l. c., 337 sq.

FUCHS.

DÉLÉGUÉ. On nomme ainsi celui qui reçoit du détenteur ordinaire de la juridiction le pouvoir d'exercer cette juridiction, comme son propre droit, dans un cercle déterminé.

Le délégué doit par conséquent être distingué du *judex mandatarius*, qui

(1) I *Pierre* 5, 8, 9.
(2) *Col.*, 3, 5.
(3) P. III, c. 10, de 9 et 10, *Decal. præc.*, quæst. 10.
(4) *Summa theol.* I. II, quæst. 74, art. 6, *Resp.*
(5) L. c., art. 8.
(6) *Summula*, ad v. *Delectatio morosa.*

(1) Conf. Liguori, l. c., p. 333.
(2) Ibid., p. 333.

n'a le pouvoir d'exercer la juridiction qui lui est transmise qu'au nom, *ex mandato*, de celui qui la lui confère (1). Il doit être également distingué de celui qui n'est chargé que de quelques affaires, de quelques actes judiciaires, que ce soit par le délégué ou par le *judex mandatarius* ; cependant on confond souvent dans l'usage les termes de délégué, de mandataire, de commissaire. Le délégué seul, dans le sens strict du mot, forme une instance propre, du jugement duquel on peut en appeler au déléguant, c'est-à-dire au juge ordinaire supérieur, tandis que le juge mandataire, *judex mandatarius*, ne forme qu'une personne avec le mandant, dont on ne peut appeler qu'à une juridiction immédiatement supérieure.

Le *commissaire* enfin ne peut être considéré comme une sorte de délégué qu'autant qu'il est commissaire permanent.

DÉLIT, infraction à la loi considérée au point de vue de la peine qui peut atteindre l'infracteur. Toute action par laquelle son auteur se met en opposition avec les principes de la société, ou trouble l'ordre qui la constitue, est un délit; car l'ordre social est un bien, tout ce qui le trouble est un mal, et la société ne peut subsister qu'autant que la volonté qui la gouverne dompte le mal et repousse l'auteur du mal. Telle est l'exigence de la justice, laquelle n'est en nous que la conformité volontaire de notre conduite à la vérité reconnue. Ce qui caractérise une action comme délit, ce n'est par conséquent pas la loi qui édicte une peine; la loi n'inflige la peine à une action que parce qu'elle est mauvaise en elle-même, et qu'il doit être démontré qu'elle est mauvaise par la peine que subit son auteur.

Le salut de la société demande que la volonté qui la représente prouve, par la peine qu'elle applique, qu'elle est plus puissante que la volonté antisociale du délinquant. Comme la culpabilité de toute action qui est en opposition plus ou moins prononcée avec la société n'est pas reconnue de prime abord, il est naturel que la législation fasse connaître ce qui rentre dans la catégorie des délits, et il est tout aussi naturel que le législateur ait le droit d'infliger une peine aux actions qui, indifférentes au point de vue de la justice abstraite, peuvent dans leurs suites nuire à la société. Enfin on comprend de soi-même que l'application de la puissance pénale, pour être juste, doit être impartiale, c'est-à-dire s'appliquer à tout délinquant, d'après des principes déterminés, connus d'avance et ayant une autorité générale.

Ainsi l'existence d'un code pénal est la condition de l'application régulière d'une peine, et, sous ce point de vue, on peut définir un délit : une action défendue sous la menace d'une peine. Ce qui est puni dans le délit, c'est la volonté qui se soustrait aux obligations sociales ou se révolte contre elles, de sorte qu'il ne peut y avoir de délit sans mauvais vouloir (*dolus* ou *culpa*). Mais la peine, en tant que manifestation du pouvoir social, supposant nécessairement un acte extérieur qui le provoque, et contre lequel le pouvoir doit prévaloir, il faut, pour qu'il y ait délit, non-seulement un mauvais vouloir, mais encore un fait extérieur qui le révèle actuellement. Que l'auteur du fait ait atteint son but ou non, cela est indifférent, parce que la simple révélation du mauvais vouloir, dans un fait extérieur, est déjà en soi et pour soi une perturbation de la vie sociale.

D'après la nature du mauvais vouloir, les délits se divisent en *dol* et en *faute*, suivant qu'ils sont le résultat d'une opposition directe à la volonté sociale (mauvaise intention), ou qu'ils mau-

(1) *Voy.* JURIDICTION DÉLÉGUÉE.

quent simplement de la bonne disposition qu'elle exige des membres du corps social.

D'après la nature du fait, on distingue entre un *délit accompli* et une *tentative coupable*, entre un délit par *omission* et un délit par *action*.

Les actions de *dol*, suivant qu'elles sont dirigées plus ou moins directement contre le principe social, entraînant des maux plus ou moins grands, qui doivent être réprimés par des peines plus ou moins graves, on distingue encore les délits *graves* et les délits *légers*; et de même, suivant que les délits sont, d'après certains principes particuliers, punis de peines plus fortes que d'autres délits de la même espèce, on les distingue en délits *simples* et en délits *qualifiés*.

Le mauvais vouloir qui se manifeste dans des faits coupables peut être dirigé contre le principe de la vie sociale elle-même, c'est-à-dire contre la société et le pouvoir qui la représente, ou contre les effets de ce principe tels qu'il se particularise dans les membres isolés de cette société. Dans le premier cas, toute la société est menacée ou attaquée, et le mal est général, public; dans l'autre cas, le mal est particulier; il ne s'attaque qu'à l'individu, à la vie privée. On distingue, d'après cela, les délits *publics* et les délits *privés*.

Comme la société a pour but et pour mission de veiller non-seulement à ce qui est indispensable à son existence, à ses progrès, au développement et à l'existence de ses membres, mais encore à ce qui contribue à leur utilité, à leur agrément, à leur commodité, à ce dont la privation serait indirectement un mal, la volonté régulatrice de la société, en vertu de l'obéissance qui lui est nécessairement due, est en droit d'ordonner et de défendre, sous peine de châtiment, ce qui a rapport à ces avantages sociaux. Il résulte de l'infraction de ces ordres et de ces défenses, à côté des délits publics et privés, une troisième espèce de délits, qu'on désigne sous le nom de *délits de simple police*. Ce qui les distingue, c'est qu'ils ne s'attaquent pas tant au droit qu'au bon ordre de la société, et ne sont punissables que parce qu'ils méconnaissent le pouvoir qui établit et maintient cet ordre.

Enfin, comme les liens de la société sont de différentes natures, suivant que les hommes sont réunis et maintenus en communauté par l'amour naturel et les besoins de la vie corporelle, ou par l'amour de la vérité et des besoins spirituels, ou par l'amour de la patrie et par le besoin qu'ils ont de la puissance et de la protection communes; comme de ces divers liens sociaux résultent autant de sphères diverses dans la vie sociale, qui, quoique se soutenant mutuellement et s'entrelaçant, ont cependant chacune leurs conditions de vie particulières et se conservent par les forces qui leur sont propres, il y a, suivant que ces conditions et ces forces sont attaquées, violées, lésées, autant d'espèces de délits que d'attaques diverses; et comme chacune des forces associées ne peut agir directement et par elle-même que dans le cercle spécial de son activité, il y a autant de degrés de droit pénal que de sphères particulières dans l'ensemble social. Ainsi on distingue les infractions à l'ordre domestique, à la vie de famille, qui sont soumises à l'autorité privée du chef de famille; les infractions à la vie religieuse et à l'ordre de l'Église, qui sont atteintes par la puissance ecclésiastique; les infractions au droit civil, à l'ordre dans l'État, qui sont punies par le pouvoir civil et politique.

Du reste, les diverses sphères de la vie sociale se mêlant les unes aux autres de mille manières, en mille circonstances, et les pouvoirs qui les représentent devant s'entr'aider les uns les

autres, il résulte de la nature des choses que la division des juridictions pénales indiquées ne peut pas toujours être sévèrement et absolument observée ; qu'une même action peut être à la fois, suivant ses divers aspects, un délit *domestique*, un délit *ecclésiastique* et un délit *civil*, peut tomber sous la compétence de toutes ces juridictions, et que les pouvoirs, qui s'étayent les uns les autres dans la lutte contre le mal pour sauver l'organisme social, doivent de temps à autre mutuellement se suppléer et reconnaître entre eux une sorte de droit préventif.

Ainsi, autrefois, lorsque le droit pénal temporel était encore peu développé, l'Église assumait, au point de vue du péché, toutes les violations de l'ordre civil, et les punissait même de peines extérieures (1), tandis que, à mesure que le droit pénal séculier se développa, elle cessa d'appliquer ces peines extérieures, et se restreignit à apprécier la faute intérieure et à réconcilier la conscience coupable. C'est d'après ce rapport que s'établit la division canonique des délits en *delicta fori ecclesiastici*, dans le sens strict, délits religieux proprement dits, parmi lesquels on compte l'hérésie, le schisme, l'apostasie et la simonie, et en *delicta fori mixti*, délits ecclésiastiques qui sont en même temps l'objet du droit pénal temporel, et par rapport auxquels l'Église reconnaît à la juridiction pénale temporelle un droit préventif ; à cette classe appartiennent l'adultère, le concubinage, la sodomie, le sacrilége, le parjure, l'usure (2). Dans ces cas l'Église restreint sa fonction judiciaire au domaine de la conscience, au for intérieur, *forum internum*, et laisse à l'État le soin d'obtenir la satisfaction que demande la société. Or toutes les violations et infractions du droit civil tombent dans le ressort de cette juridiction spirituelle, de ce for intérieur; car l'Église déclare qu'il est d'obligation de conscience de se conformer au droit civil, et elle reconnaît aux lois pénales temporelles la vertu d'obliger en conscience, dans le cas où elles ne violent pas elles-mêmes la conscience par leurs prescriptions et leurs défenses, n'ordonnent ou ne défendent pas quelque chose d'indifférent en soi, en laissant l'alternative de faire, d'omettre ou de subir la peine édictée. Ces défenses et ces ordonnances se nomment *leges mere pœnales* (1).

Une autre distinction des délits, en rapport avec les divisions de la société, d'après le but et la vocation de ses membres, est la division en *delicta propria*, contre les devoirs d'état, par exemple, les délits des ecclésiastiques, et *delicta communia*, commis contre les obligations auxquelles chacun est tenu dans la société. Ici se montre la solidarité des diverses sphères sociales se croisant et se mêlant; car non-seulement certains délits propres aux ecclésiastiques, *delicta propria*, mais encore certains délits communs, *delicta communia*, comme l'assassinat, la mutilation de soi-même ou d'un autre, entraînent légalement l'*irrégularité*, c'est-à-dire l'exclusion des fonctions ecclésiastiques (2).

Tout délit, sauf la violation d'une défense ou d'une loi purement pénale en contradiction évidente avec la conscience, est en même temps un péché, mais tout péché n'est pas un délit. Outre la mauvaise volonté, qui fait l'essence du péché, il faut, pour qu'il y ait délit, que cette mauvaise volonté soit dirigée con-

(1) *Voy.* Bingham, *Origines sive Antiquitates ecclesiasticæ*, l. XVI, c. 4-14.

(2) Richter, *Éléments du droit de l'Église cath. et évangél.*, §§ 205-207 incl.

(1) Antoine, *Theol. moral.*, Aug. Vind. et Cracov, 1760, p. I. *Tract. de Legib.*, c. 8, quæst. 1, resp. 1.

(2) Richter, l. c., § 595. Permaneder, *Man. du Droit eccl. comm. cath.*, § 238.

tre les principes et les conditions de la vie sociale, et que cette direction se soit manifestée par un acte certain, un fait extérieur incontestable.

De Moy.

DELRIO (Martin-Antoine), né à Anvers en 1551, fit ses études de philosophie à Paris, sous Maldonat, revint dans sa patrie, étudia le droit à Douai et à Louvain, et devint docteur à Salamanque, en 1574. Ses progrès furent si rapides qu'à l'âge de vingt ans il fit paraître des *Remarques* très-estimées *sur Solinus*. C'est pourquoi Baillet lui donne une place parmi les enfants prodiges. Trois ans plus tard Delrio devint conseiller au tribunal suprême de Brabant, puis intendant de l'armée, vice-chancelier et procureur général. Mais les agitations qui éclatèrent dans les Pays-Bas le dégoûtèrent des affaires publiques et du séjour de sa patrie; il se rendit en Espagne, et devint Jésuite à Valladolid, en 1580. Le docteur en droit, l'auteur en renom, le magistrat expérimenté se remit à l'alphabet de toutes les sciences avec l'humilité du dernier des novices, et s'assit parmi les jeunes élèves des écoles publiques. Delrio étudia la théologie à Douai, puis à Liége; prononça, en 1580, les quatre vœux solennels; fut trois ans professeur à Grätz, en Styrie, d'où il revint à Salamanque, enfin à Louvain. Épuisé par le travail et les voyages, il mourut trois jours après son arrivée, le 19 octobre 1608. Delrio parlait neuf langues; son style est assez négligé. Il était l'ami intime de Juste Lipse; il était savant, mais un peu crédule. Avant son entrée dans la Compagnie de Jésus il avait écrit les ouvrages suivants : 1° *In Caii Solini polyhistorem notæ*, Anvers, 1571, in-8°; — 2° *In Claudiani poemata notæ*, Anvers, 1572, in-12; — 3° *In Senecæ tragœdias adversaria*, Anvers, 1574, 1593, in-4°; Paris, 1619, in-4°; — 4° *Miscellanea scriptorum ad universum jus civile*, Paris, 1580; Lyon, 1606. — Étant Jésuite il publia : 5° *Florida Mariana, seu de Laudibus Virginis*, Anvers, 1598; Lyon, 1607; — 6° *Disquisitionum magicarum libri sex*, Louvain, 1599, in-4°, souvent réimprimé. C'est l'ouvrage le plus célèbre de Delrio; il dut l'attention qu'il éveilla à la matière traitée; c'est aussi celui où l'auteur montre le plus de crédulité. André Duchesne en fit un extrait qu'il traduisit en français, Paris, 1611, in-4°. On préfère la traduction à l'original. — 7° Un commentaire sur le *Commonitorium S. Orientii* et sur les *Ænigmata S. Althelmi*, Anvers, 1662, in-8°; — 8° *In Cantica canticorum*, Ingolst., 1604, in-fol.; Paris, 1607; Lyon, 1671, in-4°; — 9° *Vindiciæ Areopagitæ*, contre J. Scaliger, Anvers, 1607, in-8° : l'auteur y défend l'authenticité des écrits de S. Denys; — 10° *Pharus sacræ sapientiæ*, comment. sur la Genèse, Lyon, 1608, in-4°, peu estimé; — 11° *Peniculus foriarum elenchi Scaligeriani*, Anv., 1609, in-12, sous le nom de *Liberius Sanga Varinus*, contre Scaliger; — 12° *Commentarius rerum in Belgio gestarum*, Cologne, 1611, in-4°, sous le nom de : *Rolandus Miriteus Onatinus* (anagramme de son nom); — 13° *Adagialia sacra Veteris et Novi Testamenti*, Lyon, 1612; — 14° *Commentaire sur les Lamentations de Jérémie*, 1608, in-4°, et *sur les Décades de Tite-Live*, 1606, in-8°. Nicolas Susius a écrit en latin la vie de Delrio, Anvers, 1609, in-4°, publiée par Herm. Langevelt.

DÉLUGE. *Voy.* Noé.

DÉMAS (Δημᾶς, suivant quelques auteurs abréviation de Δημήτριος, d'après d'autres synonyme de Δήμαρχος), coopérateur et compagnon de S. Paul, qui resta avec le grand Apôtre durant sa première captivité à Rome (1), mais qui,

(1) *Col.*, 4, 14. *Philem.*, 24.

durant la deuxième, abandonna l'Apôtre par amour du monde et s'en alla à Thessalonique (1). Il est difficile, faute de témoignages suffisants, de décider si l'Ébionite Démas, auquel S. Épiphane (2) applique les paroles de S. Paul (3), probablement à cause de l'identité des noms, était précisément ce lâche compagnon de l'Apôtre, comme le pensent Théodoret (4) et beaucoup d'autres. Les mots de l'Apôtre, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, sont évidemment trop vagues pour trancher la difficulté. Mais c'est sans fondement que plusieurs commentateurs, comme Estius, Cornélius a Lapide et même Baronius (ad ann. 59, n° 11), tirant une fausse supposition de *Col.*, 4, 14, *Philém.*, 24, pour la date de la rédaction de la seconde épître à Timothée, ont prétendu que Démas revint, touché de repentir.

Voy. Petav., *Notæ ad Epiph.*

BERNHARD.

DÉMÉTRIUS. I. DÉMÉTRIUS, surnommé *Soter*, fils du roi de Syrie Séleucus Philopator, fut envoyé en otage à Rome par Séleucus au moment où celui-ci succéda à son père Antiochus le Grand, de même que ce dernier y avait autrefois expédié dans le même but son second fils Antiochus Épiphane (5).

A la mort de Séleucus, Antiochus Épiphane s'empara du gouvernement et laissa son neveu Démétrius en otage à Rome; mais lorsque Épiphane décéda, laissant le trône à son fils mineur Antiochus Eupator, sous la tutelle de Lysias (6), Démétrius réussit à s'échapper de Rome et parvint en Syrie. L'armée s'étant prononcée en sa faveur, et ayant, d'après ses ordres, mis à mort Lysias et Eupator, Démétrius monta

(1) II *Tim.*, 4, 9.
(2) *Adv. Hæres.*, II, 51, n. 6.
(3) II *Tim.*, 4, 9.
(4) Ad II *Tim.*, 4, 9.
(5) I *Mach.*, 1, 11.
(6) I *Mach.*, 6. 17.

sur le trône de son père l'an 162 av. J.-C. Il se montra l'ennemi des Juifs, poussé surtout par les suggestions d'Alcime, qui ambitionnait le souverain pontificat (1), et envoya à plusieurs reprises des armées contre eux; la première fois sous le commandement de Bacchide (2), qui mit Alcime à la place du grand-prêtre; la seconde sous Nicanor, qui devait anéantir les Juifs, mais qui fut complétement défait par Judas Machabée; la troisième derechef sous Bacchide, qui, dans une rencontre désastreuse pour les Juifs, vainquit Judas et le tua; la quatrième sous le même Bacchide, à qui, cette fois, les Juifs, commandés par Jonathas, frère de Judas, opposèrent une telle résistance qu'ils le contraignirent à conclure la paix (3).

Quelque temps après, Alexandre Balas (4) disputa le trône à Démétrius, qui chercha alors par de grandes promesses à se concilier Jonathas et les Juifs; mais ils se défièrent de lui et s'allièrent à son adversaire. Démétrius fut défait, et, après une courageuse défense, tué dans une bataille livrée vers l'an 150 av. J.-C. (5). Il avait, peu avant sa mort, envoyé ses deux fils, Démétrius et Antiochus, à son ami Lasthènes, en Crète, afin de les garantir du danger et de les réserver pour l'avenir (6).

II. DÉMÉTRIUS, *Nicator* ou *Nicanor*, l'aîné des fils du précédent, vint, en 147 av. J.-C., avec une troupe de Crétois que lui avait fournie Lasthènes, en Cilicie, pour essayer de chasser Balas du trône de Syrie. Il fut partout favorablement accueilli, surtout lorsqu'Apollonius, gouverneur de la Cœlé-Syrie, eut

(1) *Voy.* ALCIME.
(2) *Voy.* BACCHIDE.
(3) I *Mach.*, 7, 1; 9, 1, 73. II *Mach.*, 14, 3; 15, 1. Jos. Flav., *Antiq.*, XII, 10 et 11; XIII, 1.
(4) *Voy.* ALEXANDRE BALAS.
(5) I *Mach.*, 10, 1, 50. Jos. Flav., *Antiq.*, XIII, 2.
(6) Justin., *Hist.*, XXXV, c. 1 et 2.

embrassé son parti. Celui-ci réunit une armée assez considérable, et tâcha de soumettre au nouveau conquérant de la Syrie Jonathas et les Juifs; mais il échoua dans son projet avec une perte assez sensible (1). Toutefois, Alexandre Balas ayant été assassiné, Démétrius remonta sur le trône paternel et se concilia Jonathas et les Juifs par de prudentes concessions (2). Cette réconciliation fut fort avantageuse à Démétrius lui-même; car ayant eu l'imprudence de licencier l'armée indigène et de ne conserver autour de lui que des troupes étrangères, il excita le mécontentement des soldats syriens, et ne fut garanti, pendant quelque temps du moins, contre les fâcheuses suites de leur sédition, que par l'envoi d'une troupe de 3,000 hommes que Jonathas, à sa demande, lui expédia à Antioche (3).

Tryphon, un des anciens capitaines d'Alexandre Balas, voulut profiter de la mauvaise situation des affaires de Démétrius pour se mettre à sa place. Il se rendit auprès de l'Arabe Elmacuel, à qui on avait confié la garde et l'éducation du jeune Antiochus, fils d'Alexandre Balas, et le détermina à lui confier ce jeune prince, en promettant de renverser Démétrius, ce que le mécontentement de l'armée syrienne rendait facile, et de placer le jeune Antiochus sur le trône. Démétrius alla en quelque sorte au-devant des projets de Tryphon en augmentant l'irritation de l'armée et de ses sujets, en s'aliénant les Juifs et Jonathas par son manque de parole et par toutes sortes de mesures oppressives.

Il en résulta que, lorsque Tryphon, revenu d'Arabie avec Antiochus, eut gagné à son parti une portion notable de l'armée syrienne, Jonathas, irrité de l'infidélité de Démétrius, non-seulement ne lui vint pas en aide, mais conclut une alliance avec le nouveau roi Antiochus et Tryphon, qui avait défait Démétrius et l'avait contraint à se réfugier en Cœlé-Syrie (1). Jonathas affermit la puissance d'Antiochus, surnommé Théos, en remportant plusieurs victoires sur les partisans de Démétrius, et augmenta par là sa propre puissance; mais Tryphon, qui voyait en lui un obstacle à ses propres projets, s'empara par trahison de sa personne, le fit mourir, ainsi que le jeune Antiochus, et usurpa le trône de Syrie vers l'an 143 av. J.-C. (2).

Démétrius, à la tête des partisans qui lui étaient restés fidèles, entreprit une expédition contre la Médie, dans l'espoir de conquérir quelques provinces et d'y ramasser des troupes qui lui permettraient d'attaquer Tryphon; mais il échoua dans son plan, fut battu par l'armée persane et fait prisonnier (3). Tryphon, cependant, ne jouit que trois ans du pouvoir suprême, car Antiochus-Sidètes, frère cadet de Démétrius, apparut en Syrie, y trouva beaucoup d'adhérents à qui l'usurpateur était devenu odieux, et mit un terme à la vie d'intrigue de l'ambitieux Tryphon (4).

Tandis qu'Antiochus-Sidètes régnait en Syrie, les Perses traitaient avec douceur leur captif Démétrius, afin de s'en servir, dans l'occasion, contre Antiochus, dont le royaume excitait leur convoitise; mais Antiochus, instruit des intentions des Perses, les prévint en les attaquant, les battit et se fit de nombreux partisans dans leurs propres pro-

(1) I *Mach.*, 10, 67.
(2) *Ibid.*, 11, 1, 38.
(3) *Ibid.*, 11, 38, 43-52.

(1) I *Mach.*, 11, 39, 40, 53-59. Cf. Jos. Flav., *Antiq.*, XIII, 5, 1-4.
(2) I *Mach.*, 12, 24; 13, 1-32. Conf. Jos. Flav., *Antiq.*, XIII, 5, 5, 6, 7, 10; 6, 1, 2-6; 7, 1.
(3) I *Mach.*, 14, 1-4. Jos. Flav., *Antiq.*, XIII, 5, 11.
(4) I *Mach.*, 15, 1. Jos. Flav., *Antiq.*, XIII, 7, 1, 2. Just., *Hist.*, XXXVI, 1.

vinces. Les Perses délivrèrent alors Démétrius, dans l'espoir que sa présence en Syrie y ramènerait l'attention et la personne d'Antiochus. Le roi de Perse se repentit d'avoir donné la liberté à ce prince quand il vit Antiochus trahi et assassiné, et il envoya des cavaliers à la suite de Démétrius dans l'espoir de le ressaisir; mais le jeune prince arriva heureusement en Syrie et remonta sur le trône. Mais il n'y resta guère; car ses injustices le rendirent odieux à ses troupes et à ses sujets, qui demandèrent à Ptolémée Physcon, roi d'Égypte, de leur donner un autre Séleucide pour roi. Ptolémée leur envoya Alexandre, surnommé Zébinas, qui vainquit Démétrius. Celui-ci, abandonné des siens et obligé de prendre la fuite, se retira à Tyr, où il mourut l'an 126 av. J.-C. (1).

III. Démétrius, orfèvre d'Éphèse (2).

IV. Démétrius, pieux Chrétien qui est loué dans la troisième épître de S. Jean, v. 12. Kozelka.

DÉMÉTRIUS, douzième évêque d'Alexandrie, succéda à Julien († 4 mars 189). Il unissait à un vigoureux caractère un esprit subtil et sagace, qui comprenait parfaitement le temps où il vivait, ce qui ressort de la célébrité qu'acquit sous son administration l'évêché d'Alexandrie. Cette Église, qui, au moment où il monta sur le siége épiscopal, était, d'après le témoignage du patriarche Eutychius (vers 930) (3), si insignifiante qu'il n'y avait pas, dans toute l'Égypte, d'église épiscopale qui lui fût inférieure, et que l'évêque et douze prêtres suffisaient à ses besoins, prospéra si bien sous Démétrius qu'elle laissa derrière elle Antioche, la métropole du pagano-christianisme, et l'Église S. Jean à Éphèse. Ces progrès se firent dans un temps où les circonstances étaient très-défavorables; car, tandis que, d'un côté, le peuple égyptien continuait à rester attaché aux superstitions nationales, que le fanatisme religieux des Juifs d'Alexandrie rendait les conversions difficiles, et que la simplicité de la foi chrétienne n'attirait guère les Grecs d'Alexandrie, entichés de leurs systèmes; d'un autre côté les théories gnostiques, formant une sorte de paganisme christianisé, répondaient assez aux besoins des Grecs, grands amateurs de philosophie. Les Basilidiens étaient si nombreux qu'Adrien put les considérer comme les seuls Chrétiens d'Égypte. Cependant une activité nouvelle se répandit dans la communauté d'Alexandrie dès que Démétrius en fut l'évêque. Des maîtres tels que Pantène, Clément et Origène, appelés, tous trois peut-être, les deux derniers certainement, par Démétrius, furent chargés de la direction de l'école catéchétique, et créèrent une gnose chrétienne qui l'emporta théoriquement et pratiquement sur la gnose païenne. Une foule de gentils se pressa aux leçons des nouveaux sages et fut par elles convertie au Christianisme, tandis que l'hérésie perdait visiblement ses partisans, chaque jour ramenés à l'Église. Le nombre des Chrétiens orthodoxes s'accrut aussi hors d'Alexandrie. Démétrius soutint ce mouvement si favorable par la fondation de plusieurs évêchés; car les intérêts de son diocèse ne l'empêchaient pas de prendre une part active à ceux de l'Église universelle. Ainsi il se déclara pour la fête pascale romaine, dans les lettres qu'il adressa au Pape Victor, aux évêques d'Antioche et de Jérusalem. On ne sait pas avec certitude, d'après les détails rapportés par Eusèbe (1), si ce fut sous l'épiscopat de Démétrius ou plus tôt que des mar-

(1) Jos., *Antiq.*, XIII, 8, 4; 10, 3. Just., *Hist.*, XXXVIII, 9-10; XXXIX, 1. Conf. les art. Antiochus VI et VII.

(2) *Voy.* Éphèse.

(3) *Ecclesiæ Alexandrinæ origines*, ed. Selden, p. 29.

(1) *Hist. eccl.*, V, 10.

chands indiens, s'arrêtant à Alexandrie, décidèrent Pantène à se rendre dans les Indes, c'est-à-dire au sud de l'Abyssinie ou de l'Arabie; il paraît cependant vraisemblable que ce fut avant Démétrius, suivant ce que rapporte S. Jérôme (1). Mais il est certain que ce ne fut pas sans l'intervention de Démétrius que le troisième des grands docteurs de l'école d'Alexandrie, Origène, entreprit, en Arabie, une mission à laquelle l'avait invité un gouverneur romain (2).

Malheureusement, vers la fin de son épiscopat, une fatale division s'établit entre Démétrius et Origène, et cette division lui attira le blâme de beaucoup de ses contemporains et de tous ceux qui, plus tard, furent les admirateurs d'Origène.

Origène, traversant en 228 l'Achaïe, s'était fait ordonner prêtre par Théoctiste, évêque de Césarée, et Alexandre, évêque de Jérusalem, dignité que Démétrius lui aurait depuis longtemps accordée si Origène n'avait rendu la chose impossible par la mutilation qu'il avait exercée sur sa personne et qu'il avait cachée aux deux évêques; car, selon toutes les apparences, la discipline de l'Église, sanctionnée par les 22e et 23e canons apostoliques, était déjà en vigueur à cette époque. Au retour d'Origène, Démétrius lui interdit ses fonctions dans l'école d'Alexandrie, et bientôt après un concile d'évêques égyptiens l'excommunia et le déposa. Les amis d'Origène, qui virent dans cette conduite de Démétrius une contradiction flagrante avec la faveur dont l'évêque avait si longtemps entouré le catéchiste, l'attribuèrent à des motifs de haine personnelle. Cette contradiction n'existait pas dans la réalité; car Démétrius condamna Origène non pour s'être mutilé, mais pour avoir furtivement usurpé le sacerdoce. Toutefois l'évêque avait été blessé dans ses droits légitimes; car, quoique l'usage ne fût peut-être pas encore légalement établi à cette époque de ne pas ordonner des sujets étrangers au diocèse sans l'autorisation de l'évêque propre, cet usage était tellement dans la nature des choses que Démétrius, précisément en vue des rapports d'amitié qu'il avait eus jusqu'alors avec Origène, dut être justement froissé de son procédé. Origène devait en outre lui paraître un violateur déloyal des lois de l'Église, puisqu'il avait subrepticement obtenu de deux évêques déçus, à l'insu de son propre évêque, ce que sa faute l'empêchait de demander dans Alexandrie. Origène, il est vrai, ne s'était pas directement adressé aux deux évêques; mais ce n'était pas une excuse aux yeux de Démétrius, vu qu'il était facile à Origène, sans découvrir la faute de sa jeunesse, de refuser l'intervention d'un évêque étranger, par la seule considération de sa situation dans l'Église d'Alexandrie. En outre Origène avait déjà fait soupçonner à Démétrius, durant son premier voyage en Palestine, en 216, par sa manière d'être à l'égard de Théoctiste, évêque de Césarée, qu'il avait le projet de quitter le diocèse d'Alexandrie, soupçon que confirmait pleinement son ordination. Enfin Démétrius pouvait bien aussi mettre en doute la fidélité dogmatique d'un homme qu'il voyait si facilement violer la discipline ecclésiastique. Si l'on pèse tous ces motifs on sera moins tenté de reprocher une sévérité excessive à Démétrius, malgré les excuses qui militent en faveur d'Origène. On ne peut non plus lui faire un grief ni d'avoir divulgué la mutilation ancienne d'Origène, puisqu'il y était forcé pour justifier sa conduite, ni d'avoir publié dans les Églises étrangères le jugement rendu contre Origène, puisque c'était un usage général, d'autant plus nécessaire dans cette circonstance

(1) *Catal.*, c. 36, et *Epist.*, 70, *ad Magn.*
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 19.

que la défense d'Origène, prise par les évêques de Palestine, donnait une grande importance à toute l'affaire. L'excommunication d'Origène semble avoir été un des derniers actes de l'administration de Démétrius, qui mourut le 8 octobre 232.

Aux faits que nous venons d'énumérer, et qui sont historiquement établis par des écrivains dont quelques-uns même donnent à Démétrius le surnom de grand, s'ajoute la légende.

D'après celle-ci Démétrius, avant d'être évêque, était un vigneron, ne sachant ni lire ni écrire. L'évêque Julien étant mortellement malade, et songeant à son successeur, fut averti par un ange qu'il devait désigner, pour remplir sa charge, la première personne qui, le lendemain matin, paraîtrait devant lui. Démétrius, ayant découvert de très-bon matin dans sa vigne un raisin d'une maturité précoce, eut la pensée d'en faire présent à l'évêque malade. Julien reconnut celui que le messager céleste lui avait annoncé. Démétrius et sa femme établirent, devant le clergé d'Alexandrie, qui résistait aux instances de l'évêque, par l'épreuve du feu, leur chasteté virginale, Démétrius en approchant ses pieds nus de charbons ardents sans en être brûlés, sa femme, en portant des charbons allumés dans son voile de laine, qui n'en fut pas endommagé. Le vigneron promit de satisfaire dans un court délai à l'objection que soulevait son ignorance. En effet Démétrius acquit rapidement une instruction qui lui permit de prêcher avec succès jusqu'au déclin de sa vie; car, malgré sa vieillesse et ses infirmités, il se fit, jusqu'au dernier jour, porter à l'église pour y parler à son peuple.

Cf. Renaudot, *Euseb. historia patriarcharum Alexandrinorum*, Parisiis, 1713, p. 20 sq.; Lumperi, *Historia theol. crit. SS. PP. III sæc.*, t. IX, p. 21 sq.; Redepenning, *Origenes*, t. I, p. 405-414; Mosheim, *de Rebus christ.*, p. 679, ff.

WERNER.

DÉMISSION. *Voy.* FONCTIONS ECCLÉSIASTIQUES et ÉVÊQUE.

DÉMISSOIRE. L'antique discipline de l'Église exigeait que quiconque était ordonné fût destiné à une charge ecclésiastique déterminée. Quand un ecclésiastique voulait passer dans un autre diocèse, son départ entraînait toujours la renonciation à une fonction, et en même temps la nécessité d'une pièce constatant que son évêque le laissait partir et qu'il n'avait point perdu sa charge par sa faute. Ces documents, dans lesquels l'évêque introduisait de sa propre main certains chiffres, la plupart du temps des lettres grecques, pour empêcher la falsification (1), se nommaient *litteræ demissoriæ* (2), *commendatitiæ* (3) ou *formatæ* (4). Cette espèce de démissoire s'est perpétuée dans l'*exeat* actuel. Mais, en outre, comme il n'est plus absolument nécessaire aujourd'hui que l'ordination se fasse en vue d'une charge arrêtée d'avance, l'usage d'une autre espèce de document s'est établi, qui seule a conservé le nom spécial de *démissoire:* c'est le certificat par lequel un évêque autorise un de ses diocésains à recevoir la tonsure ou les Ordres de la main d'un autre évêque. On trouve dans Galland (5) d'anciennes formules semblables à ces démissoires, qu'on nommait aussi *reverendæ* (6).

Un élément intégral du démissoire, qui doit contenir exactement les noms, la patrie et l'âge de l'ordinand, c'est le témoignage rendu en faveur de ses mœurs, de sa conduite, attestant en même temps qu'il n'y a pas d'empêche-

(1) Can. 1, 2, dist. 73.
(2) Can. 1, c. 21, quæst. 2.
(3) Can. 8, dist. 71.
(4) Can. 9, eod.
(5) *De Vetust. Canon. collect.*, t. I, p. 385.
(6) *Conc. Trid.*, sess. VII, *de Reform.*, c. 10.

ment canonique à son ordination. C'est pourquoi l'évêque qui donne le démissoire est obligé de soumettre l'ordinand à un examen préalable sous ce rapport, et l'évêque qui ordonne peut ou se contenter de cet examen ou en faire subir un nouveau. L'autorisation donnée dans le démissoire est plus ou moins étendue suivant qu'elle s'applique à la tonsure seulement, à un seul ordre ou à tous, et selon qu'elle s'adresse à un évêque déterminé ou à un évêque quelconque. Dans ce dernier cas on se sert de l'expression *facultates in bianco* ou *de promovendo a quocunque.* Sauf le Pape, qui est l'évêque propre universel, l'évêque diocésain peut seul donner un démissoire ; en outre les légats *a latere*, les vicaires apostoliques, le vicaire général, quand l'évêque lui a conféré ce droit ou quand il est très-éloigné de son diocèse, le vicaire capitulaire, durant la vacance du siége, quand celle-ci dure déjà depuis plus d'un an, et enfin les abbés pour leurs religieux, ont ce privilége. Les pouvoirs des *prælati nullius diœceseos* ne s'étendent jusque-là que dans le cas où ils ont été expressément munis de ce droit par un privilége postérieur aux temps du concile de Trente. Sans démissoire nul que l'évêque compétent ne peut ordonner. Le Pape, qui n'a pas besoin de demander de démissoire aux candidats qu'il ordonne, a cependant l'habitude d'exiger des certificats.

PHILLIPS.

DÉMONIAQUES. *Voy.* POSSÉDÉS.

DÉMONS. *Voy.* DIABLE.

DENIER. *Voy.* ARGENT.

DENIER DE S. PIERRE. Quiconque connaît l'histoire de l'Église sait que, dès les temps les plus anciens, les fidèles eurent soin de ne laisser dans le besoin ni les successeurs de S. Pierre, ni le clergé, ni les églises, ni les couvents de Rome. Ces secours furent tels que, dès le temps du Pape Damase (366-384), le Saint-Siége était entouré d'éclat et pourvu de richesses, et que sous Grégoire le Grand (590-604) il possédait, dans toutes les parties du monde chrétien, beaucoup de domaines importants, qui mirent les Papes en état de venir à leur tour en aide aux besoins de l'Église, à des œuvres pieuses, à de nobles et saintes entreprises. Les rois et le peuple d'Angleterre, qui avaient reçu de Rome la foi chrétienne, se signalèrent parmi les princes et les nations qui témoignèrent leur respect et leur reconnaissance envers Rome en envoyant au Saint-Siége, outre des dons accidentels, le tribut annuel appelé le *denier de S. Pierre.* Longtemps avant la conquête des Normands, toute famille qui possédait un revenu annuel de 30 deniers en biens-fonds ou en bestiaux payait un denier d'argent par an, et le montant en était consciencieusement envoyé au Pape. Beaucoup d'écrivains ont considéré comme le premier auteur du denier de S. Pierre *Ina*, roi de Wessex, qui fonda à Rome l'école des Saxons, *schola Saxonum*, pour de pauvres pèlerins anglais et de jeunes Anglo-Saxons, et qui mourut dans cette ville en 728; mais le silence de Bède et de tous les écrivains des cinq siècles suivants rend cette opinion plus que douteuse. Il y a beaucoup de raisons d'attribuer cette institution aux rois *Offa* et *Éthelwulf.* Offa, roi de Mercie († 796), qui attribuait sa victoire à S. Pierre, lui promit, en son nom et en celui de ses successeurs, un tribut annuel de 300 marcs, et confirma cette promesse par un vœu solennel en présence des légats du Pape. Offa tint religieusement sa promesse, mais ses successeurs semblèrent l'avoir peu à peu négligée. Éthelwulf, père de l'illustre roi Alfred, renouvela, durant un séjour qu'il fit à Rome en 855, la promesse d'Offa, d'une rente annuelle de 300 marcs, qui serait partagée en

deux portions égales entre les églises de Saint-Pierre et de Saint-Paul, et le trésor pontifical. En outre il restaura l'école des Saxons, qui avait été incendiée, fit à l'église de Saint-Pierre de riches cadeaux en or, en pierreries, en ornements de soie, et combla également de largesses les évêques, le bas clergé et les grands de Rome. Alfred, dès qu'il eut soumis les Danois et les Normands, envoya le tribut annuel rétabli par son père, et sous le règne d'Édouard (901-924) on parlait du denier de S. Pierre comme d'une institution permanente. Les législateurs postérieurs font souvent mention de ce denier et insistent sur cette obligation traditionnelle. Henri VIII fut le premier qui l'abolit. On voit, dans les intéressants catalogues ajoutés par ordre de Grégoire VII aux registres de Latran, que la perception de ce tribut était confiée aux évêques de chaque diocèse, et que toute la somme s'élevait vers cette époque à peu près à 200 livres. On sait que Grégoire VII pria Guillaume le Conquérant de rétablir le denier de S. Pierre, qui était interrompu depuis plusieurs années, et qu'il fut exaucé. Le même Pape demanda à la France que chaque maison remît annuellement un denier de contribution au Saint-Siége, qui avait de grands besoins à cette époque, et il en appela à l'ordre que Charlemagne avait donné jadis de prélever un impôt de ce genre dans trois villes de son royaume.

Voy. Schröchk, *Hist. de l'Égl.*, t. 21, 27, 33, pour le denier de S. Pierre en Écosse, en Danemark, Suède, Norwége et Pologne. Il ne faut pas confondre avec le denier de S. Pierre les tributs féodaux qui étaient payés à Rome par quelques États chrétiens, ou les impôts annuels, qui n'étaient acquittés que comme signes d'un dévouement et d'un respect spécial, ou pour obtenir d'une façon particulière l'appui du Saint-Siége.

Voyez Lingard, *Antiq. de l'Angl.*, c. IV; Lappenberg, *Hist. d'Angl.*, t. I, p. 295; Döllinger, *Éléments de l'hist. de l'Église.*

SCHRÖDL.

DENIS (JEAN-MICHEL-CÔME), naquit le 23 septembre 1729 dans la petite ville de Schärding, appartenant alors à la Bavière, et qui fait aujourd'hui partie de l'Autriche. Son père Rodolphe était un savant et pieux jurisconsulte. Ce fut une de ses tantes qui développa les germes d'une sincère dévotion dans son cœur. Un noble personnage, qui devint plus tard moine camaldule sous le nom du P. Arsène du Kalenberg, lui donna des leçons de latin jusqu'au moment où il fréquenta le gymnase de Passau. Il s'y livra à l'étude avec une grande ardeur, et résolut d'entrer dans l'ordre des Jésuites. Il fut reçu novice à Vienne le 17 octobre 1747. En 1750 il fut envoyé à Grätz, en Styrie, enseigner les éléments de la langue latine; de là à Klagenfurth, où il professa la rhétorique. En 1756 Denis fut ordonné prêtre, exerça le saint ministère à Presbourg jusqu'en octobre 1759, époque où il fut chargé d'une chaire dans le *Theresianum* de Vienne(1).—Lorsqu'en 1784 le *Theresianum* fut fermé, on le nomma conservateur de la Bibliothèque impériale. Il ne put jamais se consoler de l'abolition de son ordre, lui resta fidèle dans son cœur, et lui consacra, en 1799, une élégie latine devenue fameuse en Allemagne. Denis mourut, le 29 septembre 1800, jour de sa fête, à Vienne. On l'inhuma, suivant son désir, dans le cimetière de Hütteldorf.

Son mérite principal consiste dans les efforts qu'il fit pour relever la littérature nationale allemande; il y contribua par ses traductions d'Ossian, par ses

(1) *Voy.* l'*Autobiographie* de Denis, dans les *Feuilles hist.-pol.*, t. XVI, 6ᵉ, 8ᵉ, 11ᵉ et 12ᵉ cah., et un autre petit écrit de Denis, intitulé: *Vingt-cinq ans de fonctions au Theresianum.*

chants des bardes, ses cantiques religieux, dont quelques-uns sont très-connus en Allemagne. Ses chants des bardes furent publiés à Vienne en 1772, in-8°, sous ce titre: *Chants de Sined le barde* (anagramme de Denis), avec un avant-propos et des notes. En 1784 parurent, en cinq volumes in-8° : *Chants d'Ossian et de Sined* (nouv. édition, Vienne, 1791—1792). Denis rendit d'éminents services à la bibliographie. Il écrivit plusieurs ouvrages sur ce sujet, entre autres : *Esquisses de Bibliographie* ou *de la Science des livres*, Vienne, 1774, in-8°; — *Esquisses de l'Histoire littéraire*, Vienne, 1776, in-8°; — *Introduction à la Bibliographie*, t. I; *Bibliographie*, t. II; *Hist. littér.*, Vienne, 1777, 1778, gr. in-4°. Il publia des sermons inédits de S. Augustin, tirés de manuscrits, Vienne, 1792. Il composa aussi des ouvrages théologiques et ascétiques, par exemple : *Souvenirs de la foi et des mœurs chrétiennes de tous les siècles*, choisis et traduits par Denis, 3 vol. gr. in-8°. — Il voulut écrire sa vie, en cinq livres: *Commentariorum de vita sua libri V*; mais il ne put achever que les deux premiers, allant jusqu'en 1759. On peut encore citer parmi ses œuvres littéraires ses pièces de théâtre. Denis était en correspondance avec toutes les notabilités savantes de son temps. Sans violer en rien la fidélité qu'il devait à l'Église et à son ordre, il était l'ami de Nicolaï, de Gleim et de Klopstock; sans donner aucun gage à l'erreur, il savait honorer les honnêtes gens de tous les partis, et sa tolérance le faisait aimer de tout le monde. Il avait le cœur chaud, le caractère ardent, le goût fin; son patriotisme était sincère, sa piété simple et vraie, sa droiture irréprochable; il était d'une aimable modestie et d'une fidélité exemplaire à tous les devoirs de son état. On peut consulter sur Denis les *deux Nécrologies*, dans l'*Indicateur littér. univ.* de Leipzig, 1800, n° 317, et 1801, n° 157; Meusel, *Lexique des Écriv. allem. morts de* 1750 à 1800; Baader, *la Bavière savante*, t. I; Jördens, *Lexique des Poëtes et Prosateurs allem.*, t. I et VI; Ersch et Gruber, *Encyclopédie universelle des sciences et des arts.*

HAAS.

DENK (JEAN), né dans le Haut-Palatinat, occupait, en 1524, une chaire à Nuremberg. S'étant montré favorable aux opinions des anabaptistes il fut destitué et chassé de la ville. Il se rendit auprès de Munzer, à Mulhausen, ne s'y trouva pas en sûreté (Munzer mourut sur l'échaufaud peu de temps après), et fut obligé de prendre de nouveau la fuite. Il se dirigea d'abord vers Strasbourg, où il entra en rapports avec Hetzer, un des premiers antitrinitaires (1) parmi les protestants, et obtint une chaire de professeur, qu'il ne put garder longtemps, Bucer lui ayant reproché des erreurs origénistes et l'ayant fait renvoyer de la ville. En effet il avait essayé une réhabilitation de toutes choses, ἀποκατάστασις τῶν πάντων, niait l'éternité des peines de l'enfer, et prétendait que les mauvais esprits finiraient aussi par être sauvés. Bucer avait en vain essayé, dans une discussion publique, de le convaincre de ses erreurs. De Strasbourg Denk se rendit à Bâle, où, dit-on, OEcolampade l'amena à rétracter ses extravagances, en 1528. Il mourut de la peste la même année. Ses partisans furent surnommés les Démoniaques, *Dæmoniaci*, parce que leurs catéchumènes, avant d'être baptisés, devaient renoncer à sept mauvais esprits.

DÉNONCIATION ÉVANGÉLIQUE. *Voy.* PROCÈS.

DÉNONCIATION, devoir imposé, avant et après la célébration d'un mariage invalide, à quiconque connaît les empêchements qui s'opposent à ce ma-

(1) *Voy.* ANTITRINITAIRES.

riage, parce que c'est un moyen de s'opposer à un acte contraire au respect dû aux sacrements. Ce n'est en effet que par la dénonciation d'un tiers que l'autorité ecclésiastique peut être avertie des empêchements qui existent à la conclusion d'un mariage avant qu'un rapport illégal, qui entraînerait un procès, soit contracté. C'est à cette fin qu'ont lieu les publications, *proclamationes sive denuntiationes matrimoniorum*, et qu'immédiatement avant la conclusion du mariage l'Église provoque les fidèles présents à user de leur droit et à remplir leur devoir à cet égard. S'il y a un empêchement de mariage public, notoire, la dénonciation doit être précédée d'un avertissement fraternel, dans les cas extrêmes en présence des parents et des alliés. On ne peut manquer à ce devoir de dénonciation qu'au cas où, en le remplissant, on se causerait un dommage notable (1). L'Église met son *veto* dès qu'il y a *probatio minus plena* ou soupçon d'un empêchement (2).

Le laïque dénonce au curé, celui-ci à l'évêque ou à l'official. Si les époux sont en rapport conjugal apparent, l'annulation du mariage par suite d'un empêchement public peut être poursuivie de deux manières : par voie d'accusation de la part d'un tiers ou d'un des époux ; ou par voie d'office, par le juge d'instruction, s'appuyant ou sur ce qu'il a directement découvert, ou sur le bruit public, ou sur la dénonciation d'un tiers (3).

Dans les cas d'empêchements fondés sur le droit privé, le droit d'accusation n'appartient naturellement qu'aux époux. Cf. Eberl, *Divorce, procès de divorce*, Freising, 1854, p. 36.

(1) Engel, in II, 19 (*de Probat.*), § 5, n. 20, et II, 21, § 4, n. 58. Reiffenst., in IV, 3, *Decret.*, n. 49, et IV, 1, § 8, n. 318.

(2) Birkh, *Comment. in l. C. V. in* IV, 18. *Decretal.*, n. 4.

(3) *Voy.* PROCÈS.

DENYS (L'ABBAYE DE SAINT-), située près de Paris, appartenait à l'ordre des Bénédictins de la congrégation de S. Maur. Ce fut une des abbayes les plus importantes d'Europe, par l'influence qu'elle exerça sur l'histoire politique et ecclésiastique de la France. On fait remonter son origine à la fondation d'une pieuse femme, nommée Catulle, qui ensevelit les corps de S. Denys et de ses compagnons, Rustique et Éleuthère, et éleva un petit monument sur le lieu où reposaient leurs reliques (1). D'après Mabillon, les Bénédictins (2) se fixèrent en cet endroit dès le milieu du sixième siècle. En 589 Clotaire II fit une donation au couvent. En 627 une pieuse et noble matrone, nommée Théodetrudes, dota richement l'abbé Dodon et ses frères, desservant l'église de Saint-Denys. Cependant c'est le roi Dagobert, fils de Clotaire, que ses grands bienfaits font passer pour le véritable fondateur de l'abbaye. Il y érigea une église qui était plus magnifique que toutes celles de France, qu'il orna de colonnes de marbre et d'un parquet précieux. Il introduisit la coutume de la psalmodie, comme à Saint-Martin de Tours, et il assigna aux moines de si nombreux domaines que sa pieuse libéralité causa une surprise générale.

Dagobert fut enterré dans l'église, qui, après lui, reçut la plupart des rois franks et des rois de France.

L'église de Saint-Denys, originairement église paroissiale du village de Saint-Denys, fut, avec le cours des temps, enrichie des plus grands priviléges. Philippe, évêque de Beauvais, la nomme une église digne du respect de toute la chrétienté, que la générosité des rois très-chrétiens, des prélats et des fidèles, a comblée de richesses et d'honneurs. Paul Jovius la nomme le mausolée

(1) Fortunat Pict., *Vit. S. Dionys.*

(2) *Voy.* BÉNÉDICTINS.

de la France, la couronne du royaume, la sépulture des rois. Après Dagobert, Pépin le Bref restaura et agrandit l'église; sa construction fut achevée sous Charlemagne et sous l'abbé Fulrad, en 775.

Le célèbre abbé Suger (1140) reconstruisit la nef et les tours, posa le fondement de la partie antérieure de l'église (*capitium*), et l'orna de chapelles. Ce fut l'abbé Odon qui, en 1230, entreprit le renouvellement de toute l'église, et l'abbé Matthieu qui, en 1281, acheva l'œuvre. C'est de cette époque que date l'église dans sa forme actuelle. Elle a, d'après la description de Félibien, 335 pieds de long, 90 pieds de haut, 120 pieds de large dans la partie transversale qui fait la croix; elle avait quatre tours carrées, des cloches d'un métal pur, des battants de porte en airain doré. La Révolution ne l'épargna pas et ravagea surtout les tombes des rois. Les sépulcres furent violés, les cercueils ouverts, les cendres dispersées.

Le nombre des abbés de Saint-Denys, à partir des premiers noms connus, s'élève à soixante-treize. La série commence à *Dodon*. *Cunoald* fut abbé sous le roi Dagobert. Le douzième abbé, sous Charles Martel, fut *Godobald*. Sous Pépin et Charlemagne, le célèbre *Fulrad* dirigeait l'abbaye. Il jouissait d'une grande considération auprès de ces monarques et était mêlé aux affaires les plus importantes. S. Boniface lui écrivit avant son départ pour son dernier voyage dans la Frise, salua, par son entremise, le roi Pépin, et lui recommanda ses disciples, notamment Lullus de Mayence. Fulrad fut chargé par Pépin et Charlemagne de diverses ambassades à Rome. En 750 il fut envoyé à Zacharie, à l'occasion du projet qu'avait Pépin de prendre le titre de roi. Il alla au-devant du Pape Étienne II, qui venait personnellement demander le secours de Pépin contre les Lombards, et le reçut avec honneur dans son abbaye. C'est là qu'Étienne consacra de nouveau Pépin, sa femme et ses fils, Charles et Carloman. Fulrad obtint aussi du Pape Étienne de grandes distinctions personnelles, des priviléges pour son abbaye, le droit de fonder à volonté de nouveaux couvents, de les placer sous la juridiction immédiate du Pape et de faire sacrer un évêque spécial pour son abbaye. Fulrad mourut en 784. Son tombeau fut orné d'une inscription rédigée par Alcuin et il fut honoré comme un saint (1).

Le quinzième abbé fut *Maginaire*, qui concéda au Pape Adrien le territoire de Sabine, au nom de Charlemagne. Adrien renouvela et étendit les priviléges accordés au couvent (2). Sous cet abbé, Offa, roi de Mercie, fit des dons au monastère. Maginaire accompagna Charlemagne dans sa guerre contre les Saxons et fut un des *missi dominici*.

Le dix-huitième abbé fut le célèbre *Hilduin*, élève d'Alcuin, d'une noble famille. Les écrivains du temps le citent avec de grands éloges. Exilé pendant quelque temps à Corbie (3), en Saxe, par Louis le Débonnaire, parce qu'il s'était montré favorable aux fils de l'empereur, il fut rétabli dans sa dignité, grâce à l'intervention de son disciple Hincmar. Il introduisit une règle sévère dans le monastère, et fut surtout secondé par Hincmar dans ses plans de réforme. Il y avait alors cent cinquante moines à Saint-Denys. Hilduin écrivit, à la demande de Louis le Débonnaire, une histoire de Denys l'Aréopagite (4), et c'est à partir de cette époque que s'établit la tradition que le Denys des Actes est l'apôtre de la France et le patron de Paris, tradi-

(1) Conf. surtout Mabillon, *Act. SS. O. S. B.*, t. II, P. II, p. 334, et *Annales*, t. I, *passim*. Fleury, *Hist. eccl.*, l. XLIV.

(2) Sirmond, *Conc. Gall.*, t. II, p. 113.

(3) *Voy.* CORBIE (nouv.).

(4) *Voy.* DENYS L'ARÉOPAGITE.

tion qui ne fut complétement ébranlée et abandonnée que sous Louis XIV.

Sous l'abbé *Louis Ier*, parent et chancelier de Charles le Chauve, les Normands envahirent Paris (857) et l'incendièrent, ainsi que la plupart de ses églises. L'église de Saint-Denys fut sauvée au prix d'une forte somme d'argent. Les Normands emmenèrent Louis prisonnier et firent payer aux moines une autre somme énorme pour sa rançon. En 865 l'abbaye fut de nouveau pillée. Après la mort de Louis, *Charles le Chauve* s'empara des revenus de l'abbaye, et ne crut pas indigne de lui de prendre le titre d'abbé de Saint-Denys. *Robert Ier*, frère de Charles, lui succéda dans cette dignité. *Hugues le Grand*, duc frank et comte de Paris, reçut, comme un héritage paternel, l'abbaye de Saint-Denys et la conserva jusqu'à sa mort (956). Hugues Capet concéda de nouveau aux moines le droit d'élire leur abbé. Il appela Odilon, abbé de Cluny, et le chargea de rétablir la discipline déchue dans le couvent. L'abbé *Rénier* obtint en 1064, du Pape Alexandre II, la confirmation du privilége en vertu duquel le couvent était exempt de la juridiction de l'archevêque de Paris, qui ne pouvait s'attribuer aucun droit sur l'abbaye *absque horrendo anathemate.* En 1106 l'abbé *Adam* donna l'hospitalité au Pape Pascal, à Saint-Denys.

Le trente-sixième abbé, successeur d'Adam, et le plus célèbre d'entre tous les supérieurs de Saint-Denys, fut *Suger* (1), dont S. Bernard disait : « Je connais cet homme ; il est fidèle et habile dans les affaires temporelles ; il est ardent et humble dans les affaires spirituelles, et, ce qui est plus difficile et plus rare, irréprochable dans les unes et dans les autres. »

Alexandre III accorda à l'abbé *Guillaume de Gap* le droit de porter la mitre, l'anneau et les sandales épiscopales. Le roi Philippe fit cadeau de précieuses reliques à l'abbé *Henri Ier*, qui, ne pouvant, à cause de son grand âge, se rendre au concile de Latran, sous Innocent III, y envoya le prieur Haimerich avec quelques moines. Le Pape leur accorda le corps de S. Denys, évêque de Corinthe.

Sous *Matthieu de Vendôme,* le quarante-huitième abbé, on déposa à Saint-Denys, en 1260, deux magnifiques diadèmes en or, garnis de pierres précieuses, destinés au couronnement des rois et des reines. En 1269 Louis IX le nomma son exécuteur testamentaire et administrateur du royaume, avec Simon de Néelle, durant la dernière croisade dans laquelle il mourut. Matthieu de Vendôme jouit de la même confiance auprès de Philippe III, successeur de S. Louis. Il rendit de grands services au monastère et à l'Église en restaurant ses bâtiments, en agrandissant ses domaines, en rétablissant la discipline, et sa mémoire est en honneur dans les annales de Saint-Denys.

Ce fut sous l'abbé *Réginald* que le Pape Boniface VIII (1297) canonisa le roi Louis IX. On exhuma solennellement le corps du saint roi et on l'exposa à la vénération des fidèles.

A cette époque vivait dans le couvent le moine de *Nangis*, auteur d'une célèbre chronique. En 1411, sous l'abbé *Philippe Ier*, il y avait soixante-dix moines dans le couvent, onze au collége de Paris, quarante-huit dans les différents prieurés et dans les succursales de l'abbaye.

Deux moines de Saint-Denys assistèrent au concile de Constance, l'un au nom du roi, l'autre au nom de l'Université de Paris.

L'abbé *Pierre II* assista au concile de Pise. Son successeur, *Aimar,* fut à proprement dire le dernier abbé (1528). Ceux qui lui succédèrent et qui portè-

(1) *Voy.* SUGER.

rent le nom d'abbé de Saint-Denys furent des abbés commendataires et remplirent de hautes fonctions dans l'État(1). Le *grand-prieur* administrait en leur nom les affaires intérieures de l'abbaye. Le premier abbé commendataire fut *Louis*, cardinal de *Bourbon-Vendôme* († 1556). Il eut pour successeur *Charles*, cardinal de *Lorraine*, sous lequel l'abbaye souffrit d'énormes dommages de la part des huguenots (1567) et fut tout près de sa ruine. Charles eut pour successeur *Louis III de Lorraine*, assassiné en 1588. Ce fut entre les mains de *Charles III*, cardinal de *Bourbon*, qu'Henri IV fit sa profession de foi catholique, le 25 juillet 1593, dans l'église de Saint-Denys. Les abbés commendataires suivants furent : les cardinaux *Louis IV de Lorraine*, *Henri III de Lorraine*, *Armand de Bourbon*, *Jules de Mazarin*, et *Gondy*, cardinal *de Retz*. En 1693 les revenus de l'abbé de Saint-Denys furent attribués par Louis XIV à l'institut royal des Dames de Saint-Cyr, ce qui n'eut pas une grande influence sur l'abbaye, qui, depuis longtemps, était régie par le grand-prieur. L'abbaye avait des propriétés considérables même à l'étranger, en Angleterre, en Espagne, dans plusieurs provinces d'Allemagne, jusque dans la Valteline.

Le concile de Trente avait ordonné aux couvents placés sous la juridiction immédiate du Pape de se réunir en congrégations, s'ils ne voulaient pas se soumettre à la visite des évêques. Le couvent de Saint-Denys se mit à la tête d'une nouvelle congrégation, à laquelle s'associèrent neuf autres couvents, et qui fut confirmée en 1614 par le Pape Paul V, sous le titre de *Congrégation de Saint-Denys*. *Nicolas Hesselin*, grand-prieur de Saint-Denys, devint en 1607 général de la congrégation. Mais cette association se rompit bientôt; les couvents se réunirent les uns après les autres à la congrégation nouvelle et très-florissante de Saint-Maur; Saint-Denys s'y agrégea en 1633. Le couvent demeura dans cette situation jusqu'à la révolution française.

Voy., pour la reconstitution du chapitre de Saint-Denys, la fin de l'art. CHANOINES, t. IV, p. 208.

Cf. *Gallia Christiana*, t. VII, p. 332-416; Mabillon, *Annales O. S. Benedicti* et *Acta Sanctorum O. S. B.*; D. Michael Félibien, *Probationes historiæ abb. S. Dionys.*; Dubletus, *Historia Sandionysiana*; Fleury, *Hist. ecclés.*; Ersch et Gruber, art. SAINT-DENYS.

GAMS.

DENYS (S.), évêque d'Alexandrie. Cet intrépide pontife se distingua dans l'Église autant par la noblesse de son caractère que par l'étendue de son savoir, la fermeté de sa foi et la constance de son dévouement. Il naquit à Alexandrie en Egypte et descendait d'une famille païenne fort considérée. Il fréquenta d'abord les écoles païennes sans y trouver la satisfaction des besoins de son intelligence. Ce fut en lisant les saintes Écritures, qui lui tombèrent par hasard entre les mains, que son ardente soif de la vérité commença à s'apaiser. Il goûta surtout dans la lecture des Épîtres de S. Paul des jouissances qu'aucun livre profane ne lui avait procurées. En même temps que son esprit s'illumina son cœur s'échauffa, et, dédaignant les avantages que lui promettaient sa naissance et son mérite, il renonça au paganisme et devint chrétien. Il fut initié à l'intelligence de la théologie chrétienne dans l'école catéchétique d'Alexandrie, d'abord par Origène, ensuite par Héraclas, et, lorsque ce dernier fut promu au siége épiscopal d'Alexandrie, Denys le remplaça comme catéchiste. Il demeura dans cette situation pendant seize ans, travaillant surtout à la conversion des hérétiques

(1) *Voy.* COMMENDES et ABBÉS.

A la mort d'Héraclas, le clergé l'élut d'une commune voix évêque d'Alexandrie (247). Les dix-sept années durant lesquelles Denys remplit cette haute charge furent pour ainsi dire une série non interrompue d'inquiétudes, de souffrances et de persécutions, qui fondirent sur lui et son diocèse, et mirent à l'épreuve son zèle et sa persévérance.

A peine était-il promu à l'épiscopat que parut l'édit de persécution de Dèce (250), et à Alexandrie comme ailleurs (Denys s'en plaint amèrement) beaucoup de Chrétiens se montrèrent faibles devant l'orage (1). Denys ne perdit pas courage; il attendit pendant quatre jours, dans sa maison, le sort qui lui était réservé. Le licteur que Sabin, gouverneur de l'Égypte, avait envoyé pour saisir Denys, ne se rendit pas dans la maison épiscopale, où moins que partout ailleurs il s'imaginait pouvoir trouver celui qu'il devait ramener. Ce premier danger passé, Denys, cédant aux instances de ses amis, s'enfuit d'Alexandrie; mais il tomba avec sa suite entre les mains de ses persécuteurs et fut traîné dans la petite ville de Tabosiris. Les Chrétiens du pays, informés de sa présence, vinrent le délivrer et l'emmenèrent avec deux prêtres, Pierre et Caïus, dans une solitude de Libye, où il fut en sûreté. Ce fut de là qu'il continua à diriger son diocèse par les lettres que de courageux prêtres et d'intrépides diacres portaient à Alexandrie, au péril de leur vie.

Dès que la persécution cessa Denys revint à Alexandrie (251). Il y apprit bientôt la nouvelle du schisme qu'avait suscité Novatien (2), au sujet des *lapsi*, contre le Pape Corneille. L'antipape Novatien ayant sollicité Denys de reconnaître sa dignité, prétendant qu'elle lui avait été imposée malgré lui, Denys répondit avec une noble franchise: « Si tu as été élu malgré toi, comme tu le prétends, prouve-le en te démettant librement d'une autorité importune. Il fallait tout souffrir plutôt que de déchirer le sein de l'Église. Il eût été aussi glorieux de mourir pour ne pas déchirer l'Église que pour ne pas immoler aux dieux. Oui, à mon avis, cette mort pour l'unité eût été plus glorieuse que le martyre pour la foi; car le martyr meurt pour le salut de son âme, tandis que l'autre meurt pour le salut de toute l'Église. »

Denys, après avoir tout fait, surtout au concile d'Antioche (252), pour rétablir la paix et l'unité, se vit bientôt obligé de diriger son attention sur une erreur qui se répandait dans son propre diocèse, et qui, sans être nouvelle, devenait très-menaçante.

Un évêque égyptien, nommé Népos, de la province d'Arsinoé, avait proposé l'ancienne doctrine millénaire de Cérinthe, en l'appuyant, dans un écrit entièrement opposé au système des explications allégoriques de l'Écriture, intitulé ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν (*confutatio allegoristarum*), sur une interprétation littérale de la doctrine du règne de mille ans, contenue dans l'Apocalypse. Cet écrit eut un succès rapide et général, et déjà l'inquiétude et la division avaient éclaté dans plusieurs communautés chrétiennes, lorsque Denys, par ses paroles et ses écrits, περὶ ἐπαγγελιῶν (*de promissionibus*) s'efforça de ramener les esprits égarés, et parvint à faire solennellement renoncer tous les partisans de Népos, le chef de la secte, Coracion, en tête, à leurs erreurs, et à les ramener à l'unité de l'Église.

Denys contribua de même à apaiser la controverse du baptême des hérétiques, quoiqu'il ne comprît pas très-clairement la portée dogmatique de cette discussion. Il considéra la question prin-

(1) *Voy.* Dèce.
(2) *Voy.* Novatien.

cipalement au point de vue disciplinaire, crut, par conséquent, qu'elle était du domaine de la liberté, qu'il fallait montrer de la condescendance envers les deux partis, désapprouva la sévérité du Pape Étienne, et conseilla à son successeur, Sixte II, de laisser à chaque Église sa pratique traditionnelle, en même temps qu'il engageait les Africains (1) et les Églises de l'Asie Mineure à cesser leur polémique sur cette matière.

Vers la même époque, à peu près, une autre erreur réveilla la sollicitude et excita l'énergique résistance du savant évêque. Ce fut entre 250 et 260 que Sabellius, prêtre de Ptolémaïs, répandit avec une extrême habileté son erreur antitrinitaire. Denys se prononça contre lui, mit le Pape Sixte II au courant de ce qui se passait, et sollicita les évêques d'Afrique, par plusieurs encycliques, à s'unir contre l'ennemi commun; puis il réfuta Sabellius de vive voix et par sa correspondance, et, lorsqu'il vit que ses efforts pour ramener l'hérésiarque étaient inutiles, il finit par prononcer l'excommunication de Sabellius et de ses adhérents dans un concile tenu en 261 à Alexandrie. Denys, combattant l'hérésie sabellienne, avait dit, en parlant du Fils, qu'il était un ποίημα du Père, et ajouté qu'il différait du Père comme la vigne du vigneron. Quoiqu'il soit incontestable qu'avant Denys on s'était servi, pour désigner la génération du Fils, des expressions de ποιεῖν, γεννᾷν et γίνεσθαι, on ne peut nier que le terme ποιεῖν est très-vague; car on s'en sert aussi en parlant des artistes qui travaillent une matière préexistante et indépendante d'eux, en parlant de la génération des enfants et de la création des œuvres philosophiques et littéraires. Lors donc que Denys se servait de l'expression vague de ποίημα en parlant du Fils, par opposition au Père, il voulait seulement indiquer que le Fils ne pouvait être le Père, qu'il en était personnellement distinct; mais il ne voulait en aucune façon, comme les Ariens postérieurs, affirmer une subordination du Fils à l'égard du Père; et, en effet, il proclama très-expressément, en d'autres endroits, l'égalité de substance du Fils et du Père. Cependant quelques théologiens, comprenant mal l'expression assez malheureuse de ποίημα, l'interprétèrent faussement et accusèrent l'évêque d'Alexandrie auprès du Pape Denys. Le souverain Pontife demanda des explications à l'évêque, qui ne les fit pas attendre. Il répondit que, « s'il avait promptement abandonné, comme impropre, sa comparaison du Fils et du Père à un vigneron et à sa vigne, il s'était d'autant plus volontiers arrêté à d'autres analogies plus vraies; que, dans tous les cas, le Fils était de la même substance que le Père, ὁμοούσιος, mot qu'il ne trouvait ni dans les Pères ni dans l'Écriture, mais qui s'accordait parfaitement avec l'explication qu'il avait donnée; car il avait aussi tiré une de ses analogies de la génération humaine, dans laquelle naturellement le générateur et l'engendré sont de même substance; qu'il avait bien fait remarquer que néanmoins les parents sont différents de leurs enfants; qu'il s'était aussi servi de l'analogie d'une plante qui sort de sa racine, la semence ou la racine étant de la même nature que la plante, et cependant en différant; enfin, qu'il avait employé l'analogie du ruisseau et de sa source, qui sont unis et cependant divers; que ses ennemis n'avaient fait aucune attention à toutes ces explications et s'étaient contentés d'un mot unique pour fonder toute leur accusation (1). » Dans un autre endroit il présente une autre formule de sa doctrine sur la Trinité : l'unité indivisible s'épanouit en une trinité;

(1) *Voy.* Cyprien (S.).

(1) Athan., *de Sent. Dionys. Alex.*, n. 18

la trinité, sans s'amoindrir, se concentre en unité.

On comprend facilement que le Pape se contenta de cette profession de foi et fut convaincu de l'orthodoxie de Denys d'Alexandrie, qu'on avait voulu lui rendre suspect, non pas cependant dans le sens que rêvèrent plus tard les Ariens, qui crurent pouvoir en appeler absolument aux explications de Denys d'Alexandrie pour justifier leur système.

Quelque temps avant sa mort, Denys s'éleva contre Paul de Samosate, évêque d'Antioche, pour défendre de nouveau la divinité du Christ. Ce Paul de Samosate, qui était évêque du temps de la reine Zénobie, est le premier ecclésiastique qui joua le rôle de théologien de cour; il avait une excessive vanité, aimait la pompe et le luxe, et possédait toute sorte de talents dont n'a que faire un évêque; mais plus il avait bonne opinion de lui-même, plus il rabaissait l'idée qu'il se faisait du Christ (1). Denys fut invité au concile qui se réunit en 264 à Antioche contre cet hérésiarque; mais son âge et sa faiblesse ne lui permirent pas d'y assister. Il prit toutefois part aux travaux des Pères, en réfutant la nouvelle erreur dans plusieurs lettres qu'il adressa à l'Église d'Antioche, et dans lesquelles il ne crut pas devoir saluer l'évêque inculpé, qui toutefois ne fut convaincu d'hérésie que dans un concile tenu, en 269, par le dialecticien Malcion.

Pendant que ces luttes dogmatiques éclataient coup sur coup, Denys et son Église étaient encore assaillis par d'autres tempêtes. La persécution de Dèce avait été suivie d'un assez long temps de repos. Tout à coup Valérien (253-60), d'abord favorable à l'Église, poussé par les instigations de son favori Macrin, s'était décidé à persécuter de nouveau les Chrétiens (257). Cette persécution atteignit dès l'origine Denys. Émilien, proconsul d'Égypte, le fit saisir, en même temps que le prêtre Maxime, les diacres Faustus, Eusèbe et Chérémon, et, comme ils restèrent tous fidèles à leur foi, le proconsul les fit conduire à Kephro, contrée du désert libyen, avec l'ordre d'obéir à l'empereur, dont les édits interdisaient les assemblées religieuses et la célébration du sacrifice eucharistique sur les tombeaux des martyrs. Mais le saint évêque eut bientôt la consolation de voir naître autour de lui une florissante communauté chrétienne, formée des fidèles d'Alexandrie qui l'avaient suivi dans son exil et des nombreux païens qu'il convertit par ses prédications et son exemple. Ce succès le fit envoyer dans une contrée encore plus sauvage, aux environs du lac Maréotis, dans la ville de Colluthion, qui cependant était plus rapprochée d'Alexandrie, ce qui lui permettait par conséquent d'entretenir plus facilement des communications avec son diocèse, qu'il ne cessa pas de diriger et d'instruire, et qui reçut deux mandements de Pâques datés de ce lieu d'exil. La chute de Valérien, en 260, ayant ramené la paix, Denys retourna en Égypte. Mais depuis longtemps il ne faisait qu'échanger une douleur contre une autre douleur. Alexandrie était devenue sous Galiénus le théâtre d'une sanglante guerre civile et la proie d'un fléau dévastateur. La peste sévissait avec une si prodigieuse fureur que la crainte avait étouffé parmi les habitants païens toute espèce de sentiment de pitié, toute sollicitude pour les malades, même parmi les parents les plus proches. La misère était à son comble. L'héroïque évêque réveilla le courage des fidèles, et la peinture qu'il a laissée de leur grandeur d'âme, de leur intrépidité et de leurs sacrifices, prouve la vertu divine qui repose dans le Christianisme.

Denys fut aussi remarquable comme

(1) *Voy.* ANTITRINITAIRES.

écrivain que comme évêque. Parmi ses écrits, dont les fragments parvenus jusqu'à nous offrent de grandes pensées, de sublimes sentiments et un style énergique, clair et varié, on compte plusieurs *Lettres* sur des matières diverses; quelques *Traités*: 1° *de Promissionibus, adversus Nepotem*, deux livres écrits vers 255, dans lesquels, pour attaquer les principes des chiliastes, il met en doute l'authenticité et la canonicité de l'Apocalypse de S. Jean, sans cependant rejeter formellement ce livre; 2° *de Natura, ad Timotheum filium*, où il réfute les opinions épicuriennes sur la création du monde et la providence; 3° *Elenchus, et Apologia ad Dionysium Romanum*, où d'une part il réfute ses adversaires, d'autre part il se justifie des erreurs qu'on lui imputait au sujet du dogme de la Trinité. Malheureusement tous ces ouvrages ne sont parvenus jusqu'à nous qu'en fragments. Galland, dans sa *Bibl. Patr.*, t. III, p. 481-540, a le premier réuni ces fragments; après lui, Simon de Magistris, episc. Cyrenens. : *Dionysii Alexandrini, cognomento Magni, quæ supersunt*, Romæ, 1797, in-fol.

Denys termina sa vie agitée entre 264 et 265, et l'Église célèbre sa fête le 17 novembre. « Quand on considère, dit Möhler, son incessante activité, son ardeur à convertir les païens, à soutenir les fidèles, à ramener les schismatiques, sa fermeté contre l'erreur, sa modération à l'égard des esprits égarés, son amour pour toute l'Église, son courage dans le danger, sa persévérance inébranlable dans la foi, son aimable modestie, alors que toute la chrétienté tournait des regards d'admiration vers lui, on comprend que son temps ne fit qu'acquitter une stricte dette de justice en l'appelant Denys le Grand, le maître de l'Église catholique, *Magister Ecclesiæ catholicæ.* »

Cf. Möhler, *Patrologie*, p. 624; idem, *Athanase le Grand* et l'Église de son temps, Ire part.; Gfrörer, *Hist. univ. de l'Église*, t. I; Tillemont, t. IV; Eusèbe, *Hist. ecclés.*, lib. VI et VIII; Stolberg, *Hist. de la Religion de Jésus*, t. IX.

FRITZ.

DENYS DE CORINTHE (S.). Vers l'an 170, le siége épiscopal de Corinthe fut occupé par un homme d'un caractère profondément religieux, d'un savoir théologique étendu et d'un zèle ardent pour la cause catholique, et dont la sollicitude et l'activité ne se bornèrent pas aux limites de son diocèse. Cet homme fut Denys, dont S. Jérôme, d'accord avec Eusèbe, dit dans son Catalogue, c 27 : *Dionysius, Corinthiorum episcopus, tantæ eloquentiæ et industriæ fuit ut non solum suæ civitatis et provinciæ populos, sed et aliarum urbium et provinciarum episcopos epistolis erudiret.* Il ne reste de lui que des fragments de huit lettres qu'il adressa à diverses églises et qu'Eusèbe appelle épîtres catholiques. Cette perte est fort à déplorer, car le peu que nous en connaissons, d'après Eusèbe (1), fait pressentir tout ce qu'elles nous auraient appris sur la foi, la situation intérieure et la vie de l'Église de cette époque.

La première de ces lettres est adressée aux Lacédémoniens; l'évêque y exalte le prix de la vraie foi, de la paix et de l'union. Dans la lettre aux Athéniens il déplore les effets de la perte de la foi et des mœurs chrétiennes. En effet la persécution d'Adrien avait eu la plus funeste influence sur les Athéniens, immédiatement après le martyre de l'évêque Publius, et l'évêque Quadratus, dont Denys vante le zèle et l'énergie, soutenait seul encore le courage de cette Église ébranlée. Dans sa lettre aux Chrétiens de Nicomédie, en Bithynie, Denys les prémunit contre l'hérésie de Marcion et les encourage à persévérer dans la doctrine apostolique.

(1) *Hist. eccl.*, IV, 23.

La lettre adressée à l'Église de Gortyne, en Crète, et aux autres communautés de cette île, prône la persévérance et la piété de l'évêque Philippe et de ses ouailles, et les met en garde contre la déloyauté et les ruses des hérétiques. Celle qu'il adresse aux Amastriens et aux autres fidèles du Pont, dont il nomme l'évêque Palma, fut écrite à la demande de Bachylides et d'Elpistus. Denys y explique plusieurs passages de l'Écriture, donne des enseignements relatifs au mariage et à la virginité, et conseille de traiter avec douceur tous les pénitents qui sont tombés dans l'hérésie de Montan ou ont commis quelque autre faute. Dans une lettre aux Gnossiens il exhorte l'évêque Pinytus à ne pas imposer à son peuple la continence comme une obligation absolue, ainsi que le faisaient les gnostiques ou les Montanistes. Il remercie, dans une autre lettre, l'Église romaine et le Pape Soter des aumônes envoyées aux pauvres de Corinthe, et loue la libéralité que, de tout temps, les Romains ont manifestée, et que Soter entretient si heureusement; puis il leur mande qu'on lit toujours, suivant l'ancienne coutume, la lettre adressée par S. Clément de Rome aux Corinthiens, que les deux princes des Apôtres sont venus à Corinthe, y ont enseigné, sont partis pour l'Italie, où ils ont trouvé ensemble le martyre et la mort. Enfin la huitième lettre, pleine d'instructions morales, est adressée à une Chrétienne nommée Chrysophora. On peut juger du crédit dont Denys jouissait en dehors de son diocèse par les plaintes amères qu'il dirige contre les hérétiques, qui falsifiaient ses lettres, tantôt en y ajoutant, tantôt en en retranchant, afin de propager sous son nom leurs doctrines erronées. Qu'y a-t-il d'étonnant, dit-il en terminant, que les hérétiques mutilent les livres sacrés, puisqu'ils altèrent même des livres de bien moindre valeur?

L'Église grecque célèbre le martyre de S. Denys le 29 septembre. L'Église romaine ignore ce martyre, l'honore toutefois comme un saint, et fait mémoire de lui le 9 avril.

Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, t. IV, p. 23; Hieron., *in Catal. script. Eccles.*, c. 27; Routh., *Reliquiæ sacræ*, Oxonii, 1814, t. I, p. 165—190; *Acta SS. Boll.*, april., t. I; Möhler, *Patrologie*, p. 320; Stolberg, *Hist. de la Relig. de Jésus*, t. VIII, p. 89.

FRITZ.

DENYS L'ARÉOPAGITE (S.), ainsi nommé de la fonction qu'il remplissait à Athènes, comme membre ou président (1) de l'aréopage (2). On ne peut admettre l'opinion de Césaire (3), qui veut en faire un Thrace. Maxime, à l'exemple de S. Chrysostome, dit qu'Athènes fut son lieu de naissance, et la plupart des écrivains partagent cet avis. Dans tous les cas, Denys était dans l'aréopage lorsqu'il fut frappé de l'éloquence de S. Paul (4) et ramené des ténèbres du paganisme aux clartés de la vérité chrétienne (5). Le sage Hiérotheus lui donna la clef des mystères de la foi et acheva sa conversion (6). C'est un fait avéré que Denys fut le disciple de l'apôtre S. Paul et le premier évêque d'Athènes; le témoignage de Denys de Corinthe, du deuxième siècle, y fait formellement allusion (7). Avant même cette époque, Polycarpe en parle dans sa lettre aux Athéniens (8).

Mais on a soulevé beaucoup de controverses sur tout ce qui concerne sa vie,

(1) Asterius, orat. 8, *in Bibl. Lugd. PP.*, t. V, p. 829.
(2) *Voy.* ARÉOPAGE.
(3) Dialog. 2, interr. 112.
(4) *Act.*, 17, 22.
(5) *Act.*, 17, 34.
(6) *Vita S. Dion. Areop.*, ex Menæis, Cord. ed., t. II.
(7) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 4, et IV, 23.
(8) Test. Max. M. in *Præf. schol. ad Lib. Areop.* — Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. 20.

ses actions, le temps et le mode de sa mort, et les écrits qui sont parvenus jusqu'à nous sous son nom. L'opinion selon laquelle Denys et ses deux compagnons, Rustique et Eleuthère, auraient parcouru les Gaules, prêchant l'Évangile, et fondé, entre autres Églises, celle de Paris, dont il aurait été le premier évêque, fut longtemps admise, surtout par les auteurs français; et Noël Alexandre lui-même (1) cherche encore à l'établir à grands frais d'érudition et d'éloquence. Baronius (2) adopte aussi cette opinion, et en appelle surtout à Hilduin, du neuvième siècle, qui le premier en parle, sans s'appuyer sur aucun témoignage de poids, à Bède le Vénérable, à Hincmar de Reims, et à d'autres, qui appartiennent, non à l'époque même où vécut Denys l'Aréopagite ou à un temps rapproché de lui, mais à des périodes de beaucoup postérieures à ce saint personnage. Malgré les défenseurs nombreux et graves de cette opinion, elle a été victorieusement réfutée; elle est aujourd'hui abandonnée par la grande majorité des savants. Les infatigables historiens des antiquités de la France, le P. Sirmond (3), de Launoy (4), le P. Pétau, etc., s'étayant des renseignements qu'on trouve dans les anciens, tels que Sulpice Sévère, Eusèbe, Grégoire de Tours, ont complétement démontré l'impossibilité de cette tradition autrefois admise, et ont mis hors de doute que S. Denys, honoré comme premier évêque de Paris et patron de la France, n'est pas S. Denys l'Aréopagite, mais un autre Denys, qui contribua grandement, durant le troisième siècle, à la conversion de la Gaule, et qui mourut pendant la persécution de Dèce.

Les opinions des écrivains sont également incertaines et divergentes relativement à la mort de S. Denys l'Aréopagite. Il mourut martyr, d'après la tradition. Mais fut-ce à Athènes ou ailleurs? C'est ce qui n'est pas établi. La légende de son martyre est associée à l'opinion qui en fait l'apôtre de la Gaule et l'évêque de Paris. Certains auteurs soutiennent qu'il succomba durant la persécution de Domitien, et cette opinion prévaut aujourd'hui; d'autres le font mourir sous Trajan ou sous Adrien. L'Église de Paris et le couvent de Saint-Emmeran, à Ratisbonne, prétendent l'un et l'autre avoir le corps authentique de ce martyr, dont l'empereur Arnoul aurait fait cadeau au couvent de Ratisbonne.

Il y a encore plus de controverses au sujet des écrits qui portent le nom de Denys l'Aréopagite. Tels sont ceux qui traitent : *de la Hiérarchie céleste; de la Hiérarchie ecclésiastique; des Noms de Dieu; de la Théologie mystique*, et enfin dix *lettres*. Ces écrits, passant pour l'œuvre d'un homme des temps apostoliques, obtinrent un grand crédit dès le sixième siècle, époque à laquelle ils furent pour la première fois cités par les Sévériens, dans une conférence que ces monophysites eurent avec les évêques catholiques à Constantinople (532). Ces écrits, où l'on trouve les principes et la terminologie de Platon, ont servi de base à la théologie mystique. Les scolies de Jean Scythopolitanus au sixième siècle et celles de Maxime au septième siècle les complétèrent et contribuèrent à les répandre. La connaissance n'en passa d'Orient en Occident qu'au neuvième siècle, lorsque l'empereur grec Michel Balbus en envoya une copie, par une ambassade, à Louis le Débonnaire. Ce monarque en fit faire une traduction latine; elle était lourde et obscure. Scot Érigène en composa une meilleure, à la demande de Charles le Chauve. C'est ainsi que le mysticisme gagna peu à peu du terrain en Occident,

(1) *Hist. eccl.*, sæc. 1, diss. 16, prop. 2.
(2) *Annal. eccl.*, ann. 98.
(3) *De duobus Dionys.*, c. 8.
(4) *Observ. ad Vit. Dionys. Areop.*, p. 403.

comme il en avait acquis depuis longtemps en Orient.

Plus ce livre obtenait d'influence, plus il importait de savoir ce qu'il en était de son authenticité. Quoiqu'elle fût fort équivoque et que les motifs de suspicion fussent graves et nombreux, on ne les examina pas sérieusement, et l'authenticité n'en fut guère contestée que dans les temps modernes. Mais au dix-septième siècle une série de savants, tels que dom Nicolas le Nourry (1), Du Pin (2), Tillemont (3), Daillé, Fabricius, en démontrèrent, par des recherches solides et une saine critique, la non-authenticité, et les attribuèrent à un auteur anonyme du quatrième ou du cinquième siècle. Ainsi s'écroula l'ancienne autorité de ce livre apocryphe. Ce qu'il y a de plus contraire à l'authenticité de ces écrits comme œuvres de S. Denys l'Aréopagite, c'est, d'une part, le silence absolu de tous les auteurs anciens sans exception, auteurs d'ailleurs si curieux de tous les documents de l'antiquité; ce sont, d'autre part, certaines opinions émises dans ces livres et qui ne pouvaient, en aucune façon, appartenir à un homme des âges apostoliques, et enfin des détails sur des institutions et des faits qui, d'après les témoignages les plus certains de l'histoire, appartiennent à des siècles postérieurs.

Du reste la voix des théologiens orthodoxes s'éleva contre cette authenticité dès le sixième siècle, au moment même de leur apparition (4), et les hérétiques seuls y tinrent par intérêt. On ne peut méconnaître cependant que ces ouvrages renferment beaucoup de choses excellentes et qu'ils éclaircissent certains points de l'antiquité ecclésiastique.

Les principales éditions sont celles de

(1) *Adpar. ad Bibl.*, t. I, l. I, diss. 10.
(2) *N. Bibl. auct. eccles.*
(3) *Mémoires*, t. II, p. I, p. 636.
(4) *Conc. Mans.*, t. VIII, col. 821.

Lasselius, *Græce et Latine*, Paris, 1615, puis Antverpiæ, 1634, et Paris, 1644, *cura Corderii, S. J.* L'édition de Florence, 1516, publiée chez Junte, avec un glossaire sur les endroits difficiles, passe pour la plus ancienne des éditions grecques. D'après Du Pin (1), les plus anciennes éditions latines sont celles de Strasbourg de 1468 et 1502. Ces œuvres ont été traduites en français par l'abbé Darbois, professeur de théologie au séminaire de Langres, Paris, in-8°. Cf. Baumgarten-Crusius, *de Dion. Areop.* (Opp. theol., Jenæ, 1836, p. 265 sq.)

HAUSWIRTH.

DENYS LE CHARTREUX, nommé aussi Denys Rickel et Denys de Leuwis ou de Leewis, naquit de la noble famille des Leuwis ou Leewis, en 1403, à Rickel, petit endroit près de Looz, dans la province de Limbourg, appartenant alors au diocèse de Liége. Denys n'avait pas encore atteint dix-huit ans lorsqu'il demanda à être admis à la Chartreuse de Zeelem, près de Diest, puis à celle de Roermonde. On ne put satisfaire son désir, parce que la règle des Chartreux exige l'âge de vingt ans pour être reçu (2). Il se rendit donc à Cologne, pour y étudier la philosophie et la théologie, en suivant les cours de cette florissante université. Il s'adonna spécialement aux études bibliques et exégétiques, et écrivit dès lors son premier traité : *de Ente et Essentia*. A vingt et un ans il revint à Roermonde, entra comme novice dans la Chartreuse, et y demeura pendant quarante-huit ans de suite, c'est-à-dire jusqu'à sa mort, séparé du monde, mais non sans influence sur lui.

Denys était d'une force extraordinaire; il avait, disait-il, une tête de fer et un estomac d'airain; ne connaissant pas la privation, parce qu'il n'avait besoin de rien, il était insensible à la dou-

(1) *Bibl.*, t. I, p. 57.
(2) *Voy.* CHARTREUX.

leur; la faim et la soif, le froid et les veilles n'avaient aucune prise sur lui. Jamais il ne cherchait ce qui pouvait lui être commode, et les jouissances du corps lui étaient inconnues. Modéré dans sa nourriture, indifférent au choix des aliments, il mangeait sans dégoût et sans s'en apercevoir des poissons et des fruits gâtés, du beurre et des huiles rances, etc., etc. Son incroyable application, sa persévérance merveilleuse et sa prodigieuse mémoire lui valurent une érudition vaste, profonde et variée; car il joignait à ces qualités un esprit pénétrant, une raison forte et saine, et une scrupuleuse exactitude dans l'examen des questions qu'il étudiait. Toutefois il négligeait son style comme sa personne, et ses innombrables écrits ressemblaient dans leur expression à tout son extérieur : ils étaient sans grâce, mais vigoureux, énergiques et convaincants. Ce colosse de force avait une voix faible; il bégayait même, et, malgré ces graves défauts physiques, il produisait des merveilles quand il parlait. Son ardeur à la prière égalait seule son érudition et la fécondité de sa plume. Il restait souvent trois heures et plus debout, sans remuer, plongé dans une profonde méditation. Ce commerce intime et permanent avec Dieu, et son détachement de tout besoin et de tout attrait sensibles, l'enlevaient parfois à lui-même, le plongeaient dans l'extase et lui faisaient voir le passé et l'avenir comme s'ils étaient actuellement devant ses yeux. Ce fréquent état de ravissement dans la prière lui valut le surnom de *Doctor exstaticus*. La foule accourait de toutes parts écouter ses paroles comme des oracles; les rois, les empereurs, les princes, les évêques et les prélats demandaient à l'envi ses conseils. Le Pape Eugène IV admirait son savoir; il s'écria un jour en lisant ses ouvrages: *Lætetur mater Ecclesia, quæ talem habet filium.*

La foule avide de ses conseils devint si considérable que le silence du cloître en souffrit, et que le prieur de la Chartreuse le nomma procureur du couvent. Cette fonction lui permettait de demeurer hors de la clôture et de correspondre sans obstacle avec le monde. Cependant le concours finit par devenir tel que le prieur dut céder à ses prières et le décharger de ses fonctions. Toutefois Denys fut encore une fois arraché au silence de sa cellule. Lorsque le célèbre cardinal Nicolas de Cuse (1), fit en 1451, en sa qualité de légat du Pape, son voyage à travers l'Allemagne et les Pays-Bas, pour soumettre à une réforme générale la discipline ecclésiastique et surtout celle des couvents, il appela auprès de lui l'humble Chartreux, dont les conseils et l'expérience l'aidèrent efficacement dans sa difficile mission. Denys composa alors son traité *de Munere et regimine legati*, accompagna le cardinal pendant plusieurs mois, et nous trouvons la preuve de l'appui qu'il prêta au légat dans le discours énergique et hardi qu'il tint à l'évêque de Liége, pour reprocher à ce prélat belliqueux son esprit et sa conduite antiépiscopale (2). Denys écrivit aussi, à la demande du cardinal, un long ouvrage sur le Coran, sur les erreurs mahométanes, et un petit traité *de Reformatione claustralium*; lorsqu'il fut rentré dans sa cellule, il continua à écrire une foule de traités analogues, par lesquels il venait en aide aux efforts du Pape Pie II et des hommes les plus graves de son temps, travaillant avec ardeur à la réforme de l'Église. Ses épîtres au duc de Gueldre, Arnold, et à son fils Adolphe arrêtèrent la guerre civile qui était près d'éclater entre le père et le fils, et après la déplorable chute de Constanti-

(1) *Voy.* CUSE (Nicolas de).
(2) Scharpff, *Nicolas de Cuse*, I, 160 et 177. Conf. *Acta SS. Boll. Mart.*, t. II, p. 251.

nople, en 1453, il publia une lettre aux princes catholiques, *Epistola ad principes catholicos*, qui les appelait à une expédition commune contre les Turcs; mais, avant tout, il exhortait les princes et leurs sujets à réformer leurs mœurs et à vivre chrétiennement. C'était le cri de la vérité et du désespoir que lui arrachaient les dangers qui menaçaient la Chrétienté; il ne fut pas écouté, et les plus belles provinces de l'Europe restèrent au pouvoir des Turcs. On fonda, à son instigation, peu avant sa mort, en mémoire de l'antique métropole de Constantinople, changée en mosquée, la chartreuse de Sainte-Sophie, près de Herzogenbusch, dont il fut le premier prieur. Cependant la faiblesse de l'âge et le trouble qu'apportaient dans ses méditations et ses travaux les soins de la bâtisse nouvelle le ramenèrent à Roermonde, où il mourut le 12 mars 1471, le jour de la fête de S. Grégoire. Le nombre de ses ouvrages est trop considérable pour que nous puissions les citer ici. Le P. Théodoric Loer, Chartreux († 1554), auteur d'une biographie de Denys, a soigné la publication complète de ses œuvres. Son principal ouvrage, *Enarrationes* ou *Commentarii*, commentaires sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, a paru, en sept volumes in-folio, chez Pierre Quentel, à Cologne, 1530-1536.

Denys fut aussi un des plus célèbres commentateurs : 1° de Denys l'Aréopagite, qu'il nommait son auteur favori (Colon., impens. P. Quentell, 1536, in-f°); 2° de Pierre Lombard, *Commentarii in libros IV Magistri Sententiarum*, Colon., 1535; Venetiis, 1584, t. IV; 3° de S. Thomas d'Aquin, *Enterione, id est medullæ operum S. Thomæ*, et *Supplementum Summæ ex scripto ejusdem S. Thomæ super Quartum Sententiarum*; 4° de Guillaume d'Auxerre; 5° de Boëce; 6° de Jean Climaque; 7° de Jean Cassien. Outre ses commentaires il publia plus de cent écrits originaux sur les sujets les plus divers, tous écrits de sa main. On peut à peine concevoir comment la vie d'un homme a pu suffire pour écrire matériellement tant de livres. Sa vie, *Vita, auct. Theodorico Loerio*, imprimée d'abord à part, Colon. Agr., ap. Gasp. Gennepæum, ann. 1532, se trouve entre autres dans les *Acta SS. Bolland., ad d.* 12 *Martii*, p. 245-255; il y est dit, dans le *Comment. præv.*, *n.* 2, que Bartholom. Fisen, S. J., a écrit sa vie en treize chapitres dans les *Flores Ecclesiæ Leodiensis*. Bellarmin (1) parle très-brièvement de lui, et dit que ce que Denys rapporte, dans son œuvre *de Quatuor Novissimis*, sur l'état des âmes dans le purgatoire, doit être lu avec prudence. On trouve des détails plus circonstanciés dans *Petri Dorlandi Chron. Cartusiense, studio F. Theodori Petrei*, Col. Agr., 1608, lib. VII, c. 6-24; dans *Arnoldi Bostii de præcipuis aliquot Cartusianæ familiæ Patribus, studio F. Theodori Petrei*, Col. Agr., 1609, c. 29, où ses ouvrages sont énumérés, et surtout dans la *Bibliotheca Cartusiana, auctore F. Theodoro Petreio*, Colon., 1609, p. 49-85,— p. 99 et 267, avec la table de ses ouvrages, composée par Denys lui-même. *Valerii Andreæ Bibliotheca Belgica*, Lovanii, 1643, in-4°, p. 185, et la *Bibliotheca Belgica, cura et studio Joann.-Franc. Foppens*, Bruxellis, 1739, in-4°, p. 241, sont importants pour indiquer les diverses éditions des œuvres de Denys. L'un et l'autre donnent une indication fausse de l'âge de Denys. L'écrit qui est le plus détaillé et le plus agréable à lire à ce sujet est le livre d'un Jésuite espagnol : *Admirabile Vida, singulares virtudes y prodigiosa sabiduria de extatico Va-*

(1) *De Script. eccles.*, p. 296, ed. Col. Agr., 1645.

von Padre D. Dionysio Rickel, clamado vulgarmente el Cartusiano, por el Padre Joseph Cassani, Madrid, 1738, 365 pages, in-4°.

SEITERS.

DENYS LE PETIT (*Dionysius Exiguus*), qui, selon les uns, reçut ce surnom à cause de sa petite stature, ou qui, selon les autres, se le donna lui-même par humilité, comme synonyme d'insignifiant, occupe une place remarquable parmi les hommes qui ont illustré ce nom dans l'Église. Son influence a été durable. Il vécut dans la première moitié du sixième siècle, à Rome. L'année de sa mort est incertaine; on la place entre 540 et 550. Quoique Denys fût Scythe d'origine, il était savant, connaissait parfaitement les littératures grecque et latine, tenait un rang honorable parmi les lettrés de son temps, au rapport de son ami Cassiodore. Arrivé d'Orient en Italie, il se fixa à Rome, y devint moine et abbé d'un couvent, et fut bientôt réputé pour sa vie austère et ascétique, son esprit sacerdotal et son assiduité à méditer l'Écriture (1); mais il s'adonna surtout à l'étude de la chronologie, introduisit l'ère chrétienne, dite *Dionysienne* (2), qui compte à partir de la naissance du Christ, *ab Incarnatione Domini*. Elle commence à 754, et se trouve, d'après les recherches des critiques modernes, de sept années en retard (3).

Ce calcul de l'ère moderne, peu observé d'abord et suivi dans le commencement à Rome seulement, finit par acquérir de la prépondérance, fut généralement adopté, si bien que, dans le dixième et le onzième siècles, les autres calculs chronologiques cédèrent le terrain, et que l'ère *dionysienne* fut insensiblement adoptée dans tout le monde chrétien.

Le nom de Denys le Petit est encore fameux par une collection de canons ecclésiastiques qu'il forma et qui fut peu à peu acceptée, d'après Cassiodore dans l'Église romaine, d'après Hincmar dans l'Église franke et les autres Églises latines. En outre Denys compléta le code de l'Église universelle par cinquante canons apostoliques, par les canons du concile de Sardique, et par ceux de cent trente-huit conciles d'Afrique, et un supplément de décrétales des Papes, commençant au Pape Sirice (485), allant jusqu'à Anastase II (498), et répondant à diverses questions, relatives aux fonctions ecclésiastiques, soumises aux Papes (1). Les Ballerini ont donné une description détaillée de cette collection de Denys, d'après des manuscrits (2).

Il existe plusieurs traductions portant le nom de Denys le Petit, comme la Lettre de Cyrille contre Nestor, la Vie de S. Pacôme, deux Épîtres de Proclus, l'OEuvre de Grégoire de Nysse, *de Creatione hominis*. Denys est fidèle et clair dans ses traductions, mais ses expressions ne sont pas toujours d'un choix irréprochable. Cf. Ceillier, *Hist. des Auteurs eccl.*, t. XVI, p. 220 sq.

HAUSWIRTH.

DENYS, Pape. C'est le vingt-quatrième Pontife romain ; il remplaça le martyr Sixte II († 6 août 258), après une vacance de près d'une année, le 22 juillet 259. Suivant les plus anciens catalogues des Papes, il administra l'Église sous les empereurs Gallus et Claude II, du XI des calendes d'août, dans l'année du consulat de Fulvius Émilien et de Pomponius Bassus II, jusque vers la fin du second consulat de M. Aurélianus Claude et d'Ovinius Paternus, *usque in*

(1) Cassiod., *de Litt. div.*, c. 23.
(2) *Voy.* ÈRE et CYCLE.
(3) Ideler, *Manuel*, 2 vol., Berlin, 1841. Sepp, *Vie du Christ*, Ratisb., 1843. Cherier, *Inst. hist. eccl.*, t. I, Pesth, 1840-1841.

(1) Conf. CANONS (collections de).
(2) Conf. Ballerini, *de Antiq. Collect. canon.*, en tête du t. III, *Opp. Leon. M.*, et dans *Gallandii Sylloge*, t. I.

diem VII *calendas Januarii;* il mourut par conséquent le 27 décembre 269, et fut assis sur le siége de Saint-Pierre dix ans, cinq mois et quatre jours.

Grec de naissance, il dut son élévation non-seulement à sa piété profonde et à sa conduite irréprochable, mais à la douceur de son caractère et à sa science théologique. Il avait été, selon toutes les apparences, un des principaux personnages du clergé de Rome avant son élection; car ce fut à lui que le savant évêque d'Alexandrie, du même nom, adressa sa quatrième Lettre sur le Baptême, ainsi que le raconte Eusèbe (1), qui ajoute que l'évêque d'Alexandrie le nommait un homme savant et étonnant, λόγιος καὶ θαυμάσιος. On voit dans la deuxième lettre de Denys d'Alexandrie, *de Baptismo*, que celle que cite Eusèbe était adressée non-seulement au prêtre romain Denys, mais encore à un autre prêtre de cette Église, nommé Philémon, dans le but, qui paraît avoir réussi, d'amener à des dispositions plus douces et à une conduite plus modérée les deux hommes qui avaient le plus soutenu les sévères mesures du Pape Étienne dans la controverse sur la validité du baptême des hérétiques.

On vit dans la discussion sabellienne combien le Romain Denys méritait les éloges que lui avait donnés son homonyme d'Alexandrie. Denys était déjà Pape lorsqu'on lui dénonça son ami, l'évêque d'Alexandrie, comme fauteur d'hérésie, parce que, dans sa polémique contre Sabellius, il s'était servi d'expressions et d'analogies qui semblaient mettre en doute l'égalité de substance du Père et du Fils (2). Le Pape considéra l'affaire comme assez sérieuse pour être soumise à un concile en 262, et tandis que, dans une correspondance confidentielle, il priait le successeur de S. Marc de s'expliquer sur les erreurs dont on l'accusait, il exposait, dans une circulaire publique, adressée à toutes les Églises d'Égypte, la foi de l'Église romaine en opposition aux deux erreurs prédominantes en Égypte, l'unitarisme et le trithéisme (1). A en juger d'après les fragments de cette circulaire, conservée par S. Athanase (2), il le fit avec une rare sagacité et une rigueur de déduction remarquable. Il exposa que les trois personnes divines ne pouvaient ni être séparées selon leur substance, ni, étant une en substance, être conçues comme des différences impersonnelles de cette substance unique. Il rejetait de la façon la plus nette l'expression ποίημα, employée par les Alexandrins pour désigner le Fils de Dieu, par cela que le procédé de la génération divine doit être essentiellement distingué de tout ce qui est formation ou création (πλάσις et ποίησις). Le Fils est engendré, non créé. On ne peut pas même dire du Verbe qu'il devient: il n'y a pas de devenir en lui, γεγονέναι; car, dès qu'on prend sérieusement cette expression, on est nécessairement obligé d'admettre un temps où le Père seul était et où n'était pas encore le Verbe. « On ne peut, dit-il, ni diviser en trois divinités l'unité divine, ni rabaisser la dignité et la majesté du Seigneur par la notion de la création. Il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, en Jésus-Christ, son fils, et au Saint-Esprit; il faut concevoir le Verbe uni à Dieu, Seigneur de toutes choses... Ainsi seulement on sauve à la fois le dogme de la Trinité divine et le dogme de l'unité de Dieu (οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο). »

Denys d'Alexandrie s'étant excusé de ne s'être pas servi de l'expression ὁμοού-

(1) *Hist. eccl.*, VII, 7.
(2) *Voy.* DENYS D'ALEXANDRIE.

(1) Athan., *de Synodo*, c. 43; *de Sententia Dionysii*, c. 13.
(2) *De Decret. Nic.*, c. 26.

σις dans son ἔλεγχος καὶ ἀπολογία (1), on peut en conclure que Denys le Pape avait déjà employé cette formule, qui devait plus tard définir d'une manière catégorique le dogme de la Trinité, et qu'il donnait le terme ὁμοούσιος comme le plus propre à exprimer le rapport de substance du Fils et du Père.

Outre cette encyclique contre les Sabelliens, l'Église de Césarée en Cappadoce conservait encore, au temps de S. Basile, une lettre du Pape Denys dans laquelle il consolait cette Église des malheurs qu'elle avait subis par l'invasion des barbares (2). Le *Catalogus Felicis IV* dit de ce Pape : *Hic presbyteris ecclesias dedit et cœmeteria, et parochias, et diœceses constituit.* Son corps fut, dit-on, enseveli dans le cimetière de Calixte.

Le fragment de l'*Ep. encycl. adv. Sabellianos* se trouve dans Coustant, *Epp. Rom. PP.*, éd. Schœnemann, p. 194, et Mansi, *Coll. Concil.*, t. 1, p. 1009 sq. Cf., sur la vie et la doctrine de ce Pape, Lumperi, *Hist. theol.-crit. SS. PP. III prior. sæc.*, t. XIII, p. 194-214 ; Möhler, *Patrologie*, I, 641-644 ; Baur, *Doctrine de la Trinité*, t. I, 311 sq.

WERNER.

DEO GRATIAS, antique réponse de la communauté, qui se répète plusieurs fois dans l'office divin et n'a pas besoin de commentaire, car elle exprime un des sentiments les plus vifs qu'éprouve le Chrétien en assistant aux cérémonies saintes. L'Église primitive attachait un prix tout particulier à cette réponse, qui se trouve fréquemment dans les saintes Écritures, plusieurs fois sous cette forme spéciale, I Cor., 15, 57 ; II Cor., 2, 14.

DÉPENDANCE DE L'HOMME A L'ÉGARD DE DIEU. Elle a sans doute son principe et son explication dans l'idée même de l'*absolu*, duquel dépend nécessairement le fini, considéré dans son origine, son existence et son but ; mais, cette réserve philosophique faite, nous nous en tenons au sens purement religieux. C'est Lactance surtout qui, parmi les écrivains ecclésiastiques, a montré que la dépendance de l'homme est dans le rapport le plus intime avec la religion. Il fait dériver le mot *religion* du lien qui nous unit à Dieu (*religati*), et dit, dans son Traité de la vraie Sagesse (1) : « Le but de notre existence est de rendre à Dieu, notre Créateur, l'obéissance que nous lui devons, de le reconnaître et de le servir lui seul. C'est par ce lien de la piété que nous sommes reliés à Dieu, *religati.* C'est de là que la *religion* tient son nom... J'ai dit que le mot de religion provient du lien sacré qui nous unit à Dieu ; et, en effet, Dieu s'est uni les hommes, et c'est par la piété qu'il a noué ce lien. Être pieux n'est autre chose que servir Dieu, obéir à Dieu, être attaché à Dieu, uni entièrement à Dieu. » Lactance remarque encore à ce sujet que l'homme dépend originairement de Dieu, non-seulement quant au sentiment, mais quant à la connaissance et à l'action. L'homme se sent et se sait dépendant de Dieu, et il agit conformément à cette connaissance et à ce sentiment.

Il arrive par une double voie à reconnaître sa dépendance : la voie surnaturelle de la Révélation, et la voie ordinaire de la nature.

La conscience naturelle en se développant nous donne la conscience que nous dépendons de Dieu, de même que le monde dont nous faisons partie. Nous avons déjà remarqué que, quant à son origine, Lactance ne fait pas naître la conscience religieuse uniquement du sentiment de la dépendance, mais encore de la connaissance de Dieu. « D'abord, dit-il, est la sagesse ; ensuite vient

(1) Dans Galland., *Bibl. vet. PP.*, III, p. 495.
(2) Basil., ep. 70.

(1) C. 28.

la religion ; car on ne peut servir Dieu sans connaître Dieu (1). » Sans doute Lactance considère ici la religion au point de vue pratique, et c'est ainsi qu'elle est la dépendance se réalisant et se constatant elle-même. Il n'exclut certainement pas le sentiment ; mais il reconnaît que le sentiment n'est pas antérieur à tout, n'est pas l'origine de tout ; que cette origine est dans la connaissance, et que nul sentiment ne peut être considéré comme pieux s'il n'est associé à une connaissance quelconque de Dieu. Il faut que dans l'origine nous nous *sachions* aussi bien que nous nous *sentons* dépendants, s'il doit être question d'une piété véritable. De même il est impossible d'exclure, dans cette question d'origine, la volonté et sa loi sacrée. Elle est un agent primordial dans la nature humaine ; le sentiment est secondaire ; il unit la connaissance à la volonté. L'énigme de la connaissance naturelle de Dieu ne s'explique que par l'idée que Dieu même a implantée dans la nature humaine, idée qui porte l'homme à chercher métaphysiquement Dieu, par cela qu'elle le pousse à s'élever à une cause suprême de l'existence. A cette idée correspond dans la volonté une loi morale qui se révèle au dedans de l'homme et lui commande de se régler, dans sa conduite, d'après la loi divine. Le sentiment intervient et prend part à cette connaissance plus haute, à cette volonté supérieure. Si le sentiment n'était originairement uni à cette idée de Dieu et à cette volonté morale révélée intérieurement, le sentiment ne se reconnaîtrait dépendant que de la nature et de son organisme, et dans ce cas l'homme cherchant Dieu ne dépasserait pas la sphère de ce monde et prendrait l'unité du monde pour Dieu même. C'est ainsi que des philosophes, religieux en apparence, en déduisant la piété du sentiment seul, ont perdu l'idée de la Divinité, à la place de laquelle ils ont mis le monde ou la nature.

Lactance, dépassant le monde, s'élève à Dieu et se garde bien de confondre Dieu et le monde. Mais il y a encore une autre différence caractéristique entre la manière de voir de Lactance et celle des philosophes dont nous venons de parler, tels que Schleiermacher et d'autres. Tandis que Lactance comprend la dépendance de l'homme de telle sorte que sa liberté n'en souffre nullement, qu'au contraire l'homme religieux se sent libre dans sa dépendance et soumis dans sa liberté, Schleiermacher prend l'idée de dépendance dans son sens absolu, de telle façon que l'homme, absolument dépendant, perd sa liberté ou plutôt n'y parvient jamais ; car son réveil religieux ne lui donne que le sentiment de son absolue dépendance, et ce sentiment lui-même est celui d'une identification complète avec la nature, dont l'homme se sent une partie intégrante, comme un point atomistique qui est absorbé dans l'immensité du Tout. On voit facilement combien cette théorie est contraire à la véritable idée de l'homme, être essentiellement libre, et à celle de la religion, qui est amour libre et qui ne subsiste que par la liberté de l'amour. La dépendance dans laquelle l'homme se reconnaît, se sent, se complaît à l'égard de Dieu, en vue de son origine, de son existence, de sa vie, est, aux yeux de Schleiermacher, la dépendance absolue de l'homme vis-à-vis du monde qui l'enserre. Comme l'homme, le monde dans son origine dépend de Dieu, comme lui le monde ne subsiste que par la toute-puissance de Dieu, et pour atteindre son but est dirigé par sa sagesse. Mais si l'homme moralement libre est libre dans sa dépendance, la nature n'est pas libre ; elle est dans une dépendance nécessaire ; elle obéit en tout sans choix et sans détermination person-

(1) L. c., c. 4.

nelle à la volonté divine, qui est sa loi.

Quant à son existence, la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu n'est pas libre : il est et existe sans que son consentement ait été nécessaire. Mais il n'en est plus de même quand il s'agit de son développement ultérieur et de son perfectionnement spirituel. Là le consentement libre de l'homme est absolument nécessaire ; mais, quelque libre que soit l'homme, sa dépendance ne cesse jamais ; elle augmente à mesure qu'il s'agit d'une science et d'une vie plus hautes. Car si l'homme se reconnaît, ce que le païen lui-même a pu faire, dans son erreur et dans son péché, cette connaissance s'unit à la reconnaissance de son impuissance personnelle pour entrer dans un état meilleur, auquel il ne peut parvenir que par une intervention divine, par une prévenance céleste, par la Révélation surnaturelle qui dissipe l'erreur, et par la grâce de la Rédemption qui anéantit le péché. Là plus que jamais éclate la dépendance de l'homme.

De même que la nature dans son ensemble a été pensée, voulue et ordonnée par Dieu sans qu'elle ait jamais pensé ni voulu, de même le corps de l'homme a été voulu et pensé par Dieu sans pouvoir penser ni vouloir par lui-même. Quelque admirable que soit son organisation, elle n'est qu'une chose naturelle ; mais Dieu l'a placée comme telle sous la dépendance de l'homme pour être dirigée par sa pensée et sa volonté. C'est en cela que consiste la dépendance du corps à l'égard de l'esprit. Cette dépendance fonde un devoir pour l'homme envers son corps ; il est tenu d'agir, par sa pensée et sa volonté, sur son corps, comme Dieu l'a voulu et pensé, ou comme cela a été réglé et déterminé par l'idée même de l'homme telle que Dieu l'a conçue.

STAUDENMAYER.

DÉPOSITION (LA) ou destitution d'un ecclésiastique chargé d'une fonction et muni d'un bénéfice n'a jamais été prononcée qu'à la suite d'une faute très-grave.

D'après l'ancienne discipline, l'ecclésiastique destitué ne perdait pas seulement pour toujours sa charge et son bénéfice, et par là le pouvoir d'exercer les fonctions de son ordre et toute espèce de juridiction, mais il perdait encore les droits de son état et était relégué dans la communion des laïques (1), à moins que l'excommunication ne s'ajoutât encore à la peine.

Mais, depuis le douzième siècle, la déposition emportant ces conséquences étendues fut désignée sous le nom de *dégradation*, et on distingua en outre entre la dégradation simple et la dégradation solennelle (2). Depuis lors la dégradation solennelle seule entraîna la perte des droits et priviléges de l'état ecclésiastique, tandis que la dégradation simple se confondit, en somme, avec la déposition perpétuelle. Car la déposition peut être ou non associée à l'espoir d'une réintégration ; elle se nomme dans le premier cas privation, *privatio* (3) ; dans le second, déposition proprement dite, c'est-à-dire déposition perpétuelle (*depositio perpetua, degradatio verbalis*), et c'est celle dont il est question ici.

La déposition perpétuelle fait perdre pour toujours, à l'ecclésiastique qui en est frappé par le fait du jugement de l'autorité compétente, non-seulement le droit d'exercer les fonctions de son ordre, mais tous les droits de juridiction attachés à sa charge et tous ses bénéfices. Il appartient toutefois encore à l'état ecclésiastique, participe encore au privilége canonique et à celui du forum, *privilegium canonis et fori*,

(1) *Voy.* COMMUNION LAÏQUE.
(2) *Voy.* DÉGRADATION.
(3) *Voy.* PRIVATION.

conserve la capacité d'exercer, sinon légitimement, du moins valablement, les fonctions de son ordre, et peut, par conséquent, en cas de nécessité, dire validement la messe et absoudre valablement un mourant.

Les crimes qui, d'après les Décrétales, entraînaient la peine de la déposition, étaient : le meurtre, le parjure, le vol, le viol, l'inceste, l'adultère, le concubinage, la simonie notoire, etc.

La déposition, étant un acte de juridiction, peut être prononcée par tout évêque diocésain confirmé par le Pape, même lorsqu'il n'est pas encore sacré, et non-seulement par l'évêque, mais encore par le vicaire général, au nom de l'évêque (1), par le chapitre, *sede vacante*, par le vicaire général capitulaire, et par les supérieurs d'ordre, à l'égard de leurs religieux.

Aujourd'hui l'ecclésiastique qui a charge d'âmes, étant, en général, mêlé aussi à l'administration de choses qui dépendent de l'État, telles que les écoles, les établissements de pauvres, les fabriques, etc., la déposition ne peut avoir lieu, en Allemagne, sans qu'on prévienne le gouvernement, et, en tant qu'elle altère les droits civils du bénéficier, sans son autorisation. C'est pourquoi les gouvernements demandent, dans ces cas, qu'on leur communique le jugement motivé de l'évêque, et accordent au condamné, outre le droit canonique d'appel que le droit ecclésiastique lui réserve toujours, le recours à la puissance séculière.

On distingue en France, sous ce rapport, les fonctions *amovibles* et *inamovibles*. Celles-ci, proposées par l'évêque, sont accordées par l'État ; telles sont celles des *vicaires généraux*, des *chanoines titulaires*, des *curés cantonaux* ou de première classe, des *aumôniers* nommés par le ministre de l'instruction publique ou de la marine. Les ecclésiastiques revêtus de ces fonctions ne peuvent être destitués sans le concours du pouvoir civil. Les droits, priviléges, honneurs et traitements attachés à ces fonctions ne peuvent leur être enlevés par la seule sentence de l'évêque. Cf. l'article ÉVÊQUE.

PERMANEDER.

DÉPOUILLEMENT DES AUTELS. *Voy.* SEMAINE SAINTE.

DÉPOUILLES (DROIT DE), *jus spolii sive exuviarum*, ou le droit dit *rapite, capite*.

D'après les dispositions des lois ecclésiastiques, les membres du clergé n'ont droit qu'à la portion des biens de l'Église nécessaire à l'entretien de leur vie, aux convenances de leur état ; ce qui reste de leurs revenus ne *leur* appartient pas, mais doit retourner à l'Église pour être employé à son avantage et à son profit.

Conformément à ces principes, il fut, dès la plus haute antiquité, défendu aux ecclésiastiques de disposer par testament *des biens acquis dans leurs fonctions*, lesquels devaient revenir à l'Église après leur mort. Ainsi le troisième concile de Carthage (397), c. 49, ordonnait que ce que les évêques, les prêtres, les diacres et les autres clercs auraient acquis après leur ordination, retournât à l'Église ; ils n'avaient la libre disposition que des biens qu'ils avaient obtenus soit par des libéralités (*ex liberalitate alicujus*), soit par des successions naturelles (*successione cognationis*) (1). La loi civile avait admis les mêmes principes et les avait soutenus par des dispositions analogues. Justinien ordonna (2) que les biens des évêques et des autres clercs, après leur mort, reviendraient à l'Église à laquelle ils avaient été attachés durant leur vie ; il

(1) *Conc. Trid.*, sess. XVI, c. 4, *de Reform.*

(1) Can. 1, c. 12, quæst. 3.
(2) C. 42, § 2, *Cod. de Episc. et Cler.*, 1, 3.

leur défendit d'en disposer par testament, d'en faire don, d'en rien aliéner d'une façon quelconque ; ils n'avaient droit de disposer que de ce qu'ils possédaient avant d'entrer en fonction, ou de ce dont ils avaient hérité de leurs parents durant leur charge (1).

Mais, quelque fondées, quelque justes que fussent ces dispositions, quelque fréquentes que fussent les décisions des conciles pour les rappeler et les renouveler, il était très-rare que l'Église entrât en possession des biens laissés par les ecclésiastiques et qui devaient lui revenir ; bien plus, cet héritage, dont le défunt n'avait pas disposé, était, dès que la mort intervenait, considéré comme sans maître ; quiconque en avait l'envie et la puissance en enlevait la part qu'il pouvait. Ce désordre, devenu, par une longue coutume, un droit, se nomma le *droit de dépouilles*, et donna lieu, dans le cours des siècles, au plus scandaleux système de pillage qu'il soit possible d'imaginer.

Les premiers qui, au mépris des lois, portèrent des mains rapaces sur les biens des évêques défunts furent les ecclésiastiques eux-mêmes. Ils avaient l'administration des biens de l'Église durant la vacance du siége; ils devaient les garantir contre d'injustes empiétements et les conserver intacts pour le successeur de l'évêque. Mais ce fut précisément ce qui leur donna l'occasion de s'emparer de ce qu'ils devaient conserver (2), et cela souvent de la manière la plus arbitraire et la plus violente.

Grégoire de Tours raconte en ces termes la conjuration du clergé de Marseille, s'entendant avec le préfet de la ville pour s'emparer des biens de l'évêque : *Domus ecclesiæ apprehendunt, ministeria describunt, registoria reservant, promptuaria exspoliant, omnesque res ecclesiæ,* TANQUAM SI JAM MORTUUS ESSET EPISCOPUS, *pervadunt* (1). Le synode d'Ilerda (Lérida) (524) se plaint de même, c. 16, que les ecclésiastiques violent les anciennes lois de l'Église : *Ut, occumbente sacerdote, expectorato affectu totaque disciplinæ severitate posthabita,* IMMANITER QUÆ IN DOMO PONTIFICALI REPERIUNTUR INVADANT ET ABRADANT, et défend à l'avenir à tout ecclésiastique, à la mort de l'évêque ou pendant son agonie, *defuncto antistite,* VEL ETIAM ADHUC IN SUPREMIS AGENTE, d'emporter quoi que ce soit de sa maison, et frappe d'excommunication quiconque se rendra coupable de ce sacrilége.

Dans tous les temps et dans tous les pays l'Église s'est déclarée contre ce scandaleux abus et a cherché à l'abolir. Le concile de Chalcédoine (451) menaçait, c. 22, les clercs de dégradation (2) ; le synode cité de Lérida les frappait d'excommunication; celui de Tarragone (516) nomme, c. 12, l'enlèvement des objets laissés par l'évêque un vol, et en exige la complète restitution. Grégoire le Grand, pour empêcher le pillage, charge un ecclésiastique de l'Église privée de son chef de veiller, au nom du Pape, sur les biens laissés par lui ; ou bien il envoie à l'Eglise vacante un économe ; ou encore il place les biens en question sous la surveillance spéciale des visiteurs (3). D'après le ch. 7 du cinquième concile de Paris (615), quiconque mettait la main sur le bien d'un évêque devait être privé de la communion, comme assassin des pauvres, *ut necator pauperum*, et le concile d'Aix-la-Chapelle (816), ch. 88, renouvelle la défense de Chalcédoine.

(1) Conf. *Novell.* 131, c. 13.
(2) Can. 42, c. 12, quæst. 2.

(1) Thomassin, *Vet. et nova Eccles. discipl.*, p. III, l. II, c. 52, n. 6.
(2) Can. 43, c. 12, quæst. 2.
(3) Thomass., l. c., c. 53, n. 1-3.

On prit donc les mesures les plus sages pour garantir l'héritage des évêques du pillage ; mais elles restèrent, en somme, toutes sans résultat. Ce ne fut que lorsque les siéges vacants furent mis sous la protection des métropolitains et du roi ; lorsque les rois, comme, par exemple, Charles le Chauve (844), eurent déclaré leur volonté, en menaçant des peines temporelles : *Volumus et expresse præcipimus quod si quis episcopus*, *vel abbas*, *aut abbatissa*, *vel comes aut vassallus noster obierit, nullus res ecclesiasticas aut facultates deripiat*, que les clercs rapaces, se soumettant à la loi, renoncèrent peu à peu au droit de pillage traditionnel.

Mais l'autorité de la loi fut éludée d'un autre côté : l'Église resta frustrée de la jouissance de ses droits ; le désordre n'alla qu'en augmentant et finit par n'avoir plus de mesure. Les siéges vacants ayant été placés sous la protection royale, les rois en prirent occasion de s'attribuer le *droit de dépouilles* justement enlevé au clergé, ce qu'ils prétendirent justifier en disant que l'héritage des évêques était un bien sans maître, qui, par conséquent, revenait naturellement au fisc ; que, d'ailleurs, les évêques étaient leurs vassaux, qu'ils étaient en droit d'en hériter comme de leurs autres sujets. En conséquence, le souverain, dès qu'il recevait avis de la mort d'un évêque ou d'un prélat, envoyait ses gens dans la maison du défunt pour y exercer son prétendu droit. Les serviteurs du roi tombaient comme des voleurs sur tout ce qu'ils trouvaient et tout ce qu'ils jugeaient digne d'être enlevé. *Idem rex Franciæ*, dit Innocent III (1207), *audito quod Hugo, Antissiodorensis episcopus, naturæ debitum exsolvisset, statim fecit per servientes suos episcopales res occupari ; qui*, MORE PRÆDONUM DEBACCHANTES IN EIS CRUDELITER, *abducentes animalia universa, frumentum, vinum, ligna etiam et lapides expolitos, quos idem episcopus ad construendam capellam et alia ædificia præpararat,* NEQUITER ASPORTARUNT, EPISCOPALIBUS DOMIBUS SUPELLECTILI QUALIBET SPOLIATIS, ITA UT IN EIS PRÆTER TECTUM ET PARIETES NON FUERIT ALIQUID DERELICTUM (1). On ne pouvait pas mettre la moindre chose de côté ; les dettes du défunt restaient souvent non payées, et, si l'évêque avait disposé en partie de ses biens par testament, ces dispositions étaient considérées comme un vol fait au souverain, et le testament était déclaré nul. Les prélats n'avaient la faculté de tester que par une autorisation spéciale du souverain, ce qui arrivait très-rarement et était toujours considéré comme une grande et particulière faveur.

Cependant ce droit de dépouilles n'était pas uniquement exercé par le souverain ; ce que celui-ci se permettait par rapport aux évêques et aux prélats, les seigneurs de moindre importance, les patrons, les protecteurs des églises se le permettaient par rapport aux ecclésiastiques qui leur étaient subordonnés, et le désordre qui avait lieu à ces degrés inférieurs dépassait de beaucoup en brutalité les violences des grands. On comprend que l'héritage des curés et des autres bénéficiers était mis sous le séquestre jusqu'au moindre débris. Mais ces indignes spoliateurs étendaient souvent leur avarice et leur convoitise jusqu'à enlever au mourant le lit sur lequel il gisait, l'obligeaient à exhaler le dernier soupir sur une méchante paillasse ou sur la terre nue, et ne laissaient pas une obole pour payer les frais de sépulture. *Laicorum cupiditas, alioquin*, dit Berthold, évêque d'Eichstädt (1364), *antequam anima migret a corpore, ablatis lectis, supellectilibus et facultatibus aliis, linquantur corpora*

(1) Bouquet, XIX, 488.

solo strata, et qua tradantur ecclesiasticæ sepulturæ desit substantia (1).

Ils n'en agissaient pas avec plus de modération à l'égard des biens de ceux qui avaient obtenu du souverain le droit de tester. Le souverain, disaient-ils, pouvait renoncer à ses droits, mais non aux leurs ; par conséquent, l'héritage, étant sans maître, devenait la proie de celui qui avait le pouvoir de s'en emparer. C'est ainsi que l'héritage des princes de l'Église les plus considérés et les plus puissants devenait, de la part du plus insignifiant chevalier, l'objet des pillages les plus criminels, et que les serviteurs et les employés du défunt portaient souvent une main avide et coupable sur les biens de leur ancien maître.

L'Église éleva constamment sa voix contre ce honteux système de pillage, qui ne pouvait trouver quelque excuse que dans la grossièreté des mœurs et la perturbation des idées de cette époque ; elle revendiqua par tous les moyens de pénalité à sa disposition le maintien de ses droits. Le concile de Tribur (895) prononça l'anathème contre les pillards d'églises dans des termes sérieux et graves : *Sancto concilio allatum est quod quidam laici improbe agunt contra presbyteros, ita ut de morientium presbyterorum substantia partes sibi vindicent,* SICUT DE PROPRIIS SERVIS. *Interdicimus itaque, canonica auctoritate, ne hoc ulterius fiat ; sed sicut liberi facti sunt (presbyteri) ad suscipiendum gradum et agendum officium divinum, ita nil ab eis præter divinum officium exigatur* (2). Le concile de Trosly, qui fut tenu peu d'années après, sous le règne de Charles le Simple (909), parla encore plus nettement : *Quia inter nostrates hic pessimus inolevit mos ut, defuncto ecclesiæ episcopo, mox* A QUIBUSCUNQUE POTENTIORIBUS *pervadantur res ecclesiasticæ, quasi episcopi fuerint propriæ, cum etiam si ejus essent,* CONTRA OMNE JUS *id fieret ; hoc tam immane* SACRILEGII FACINUS *et jam sæpius factum scientes dolemus, et, ne ulterius a quolibet præsumatur, auctoritate Dei et sanctorum ejus, qui cum eo regnant in cœlo, nostro etiam episcopali ministerio... interdicimus* (1). Le concile de Clermont (1095) et le second concile de Latran (1139) se prononcèrent de même contre le droit de dépouilles des laïques (2). Mais toutes ces défenses restèrent infructueuses : la convoitise des grands était plus forte que la crainte des peines de l'Église. Frédéric Barberousse, il est vrai, déclara solennellement et à plusieurs reprises qu'à l'avenir les ecclésiastiques pourraient disposer par testament de leurs biens meubles, et que quiconque s'en emparerait serait condamné à une amende de cent livres d'or (3) ; mais, comme il continua à prétendre aux dépouilles des églises épiscopales, les seigneurs ne pensèrent pas qu'ils fussent tenus à obéir à ses prescriptions plus que lui-même, et le mal resta aussi général qu'auparavant.

Mais ce que la puissance spirituelle de l'Église n'avait pu obtenir des empereurs, la nécessité des circonstances politiques l'amena. Othon IV, pour s'assurer l'appui du Pape et du clergé, renonça en 1198 au droit de dépouilles : *Præterea consuetudinem minus decentem, quam Fridericus imperator contra consuetudinem induxerat, scilicet quod decedentibus principibus ecclesiasticis videlicet personis, quemadmodum archiepiscopis, episcopis, abbatibus, abbatissis et*

(1) Falckenstein, *Antiquit. etc.*, *Cod. Displ. Statut. Diœces.*, 45.
(2) C. 2, X, *de Success. ab intest.*, 3, 27.

(1) Conf. Thomassin, l. c., c. 54, n. 4.
(2) Can. 46, 47, c. 12, quæst. 2.
(3) Pertz, *Monum.*, IV, 138-142.

præpositis, *eorum supellectilem sibi violenter usurparit, penitus abolemus* (1); et il renouvela la même promesse dans la capitulation que lui proposa Innocent III en 1209. Frédéric II suivit son exemple en 1213, 1216, 1219, 1220 (2), et depuis cette époque il n'y a plus d'exemple que les empereurs d'Allemagne aient exercé le droit de dépouilles ou en aient seulement soulevé la prétention. Il n'en fut pas de même, il est vrai, chez les princes moins puissants; ils s'inquiétèrent peu de la renonciation de l'empereur; ils continuèrent à dépouiller le bas clergé, et firent de la spoliation un droit émanant de leur souveraineté. Une série de conciles provinciaux, par exemple *Concil. Colon.*, 1266, c. 7; *Concil. Viennens.*, 1267, c. 10; *Concil. Salisb.*, 1281, c. 15; *Concil. Colon.*, 1300, c. 11, protestèrent contre ces usurpations, et ils ne parvinrent que peu à peu à faire renoncer tantôt l'un, tantôt l'autre, à l'exercice de ce droit odieux, dont on trouve encore des exemples au quinzième siècle.

Tandis que l'Église luttait ainsi contre le pillage des laïques et que ceux-ci se soumettaient insensiblement à ses exigences, d'autres se mirent à étendre la main sur les biens des ecclésiastiques devenus libres; et ce furent les *chefs mêmes de l'Église*. Les abbés revendiquèrent l'héritage des prieurs et des religieux; plusieurs conciles du treizième siècle se virent obligés d'accorder aux abbés ce droit d'une manière générale et de ne leur demander que deux choses: qu'ils laissassent dans les prieurés de quoi faire vivre convenablement le prieur élu et les autres religieux (*fratres et familia*), jusqu'à ce qu'ils pussent recueillir de nouveaux revenus, et qu'ils entretinssent en bon état les bâtiments du prieuré.

(1) Lacomblet, *Docum.*, t. I, p. 392.
(2) Pertz *Monum.*, VI, 224, 226, 231, 236.

Ainsi le concile de Salmur (1253) dit: *Statuimus ne abbates, cum contingit priores suos cedere vel decedere, prioratus bonis suis audeant denudare, sed saltem tantum de prædictis bonis futuris prioribus dimittant ut ipsi fratres et familia, usque ad futuram collectam, de eisdem competenter sustentari valeant, et domus prioratuum refici et in statu debito conservari.* Toute une série de conciles provinciaux contemporains répètent les mêmes injonctions (1).

Mais, d'un autre côté, les prieurs et les chapelains des couvents cherchaient à se dédommager en prenant possession des biens de leurs abbés défunts. C'est ce qui ressort clairement d'une décrétale de Boniface VIII, introduite dans son recueil de lois (2), laquelle suspend *ab officio et beneficio* tous les membres du clergé et les colléges ecclésiastiques, jusqu'à ce qu'ils aient complétement restitué.

Ce qui avait lieu dans les couvents se rencontrait également à cette époque parmi le clergé séculier. Comme les abbés s'emparaient des biens de leurs religieux, les évêques prenaient possession de l'héritage de leurs chanoines, de leurs curés et de leurs autres bénéficiers, et ce prétendu droit était si généralement reconnu, que si, durant la vacance du siége, quelqu'un s'appropriait une partie des biens des bénéficiers décédés, il fallait qu'il restituât dans le délai d'un mois. *Omnes illos*, dit le concile de Poitiers (1280), *qui de bonis sacerdotum et clericorum beneficiatorum intestatorum aliquid habuerint, sede vacante, nobis vel mandato nostro restituant infra mensem* (3). Les évêques étendirent leurs prétentions plus loin; ils s'approprièrent les biens des

(1) Thomassin, l. c., c. 56, n. 1.
(2) C. 40, *de Elect.*, VI, 16.
(3) Thomass., l. c., c. 56, n. 2.

églises sans pasteur. Boniface VIII s'efforça de mettre un terme à ce double système de pillage, par sa constitution *Præsenti* (1), en menaçant d'excommunication mineure les évêques qui s'empareraient des biens de leurs églises. Mais comme il avait ajouté à sa défense la clause : *nisi de speciali privilegio*, VEL CONSUETUDINE JAM PRÆSCRIPTA LEGITIME, *seu alia causa rationabili*, *hoc eisdem competere dignoscatur*, et que le droit de dépouilles des évêques était depuis longtemps prescrit, son ordonnance n'abolit pas le désordre existant et ne fit qu'en arrêter l'extension. La décision du concile de Constance, qui renouvela simplement la défense du Pape, n'eut pas plus d'effet (2). Ainsi les évêques étant demeurés généralement en possession du droit de dépouilles et en abusant souvent dans leur intérêt personnel (3), les Papes se virent obligés, pour ne pas laisser choir le riche héritage des évêques et des prélats aux mains des laïques, de prétendre à leur tour au droit de dépouilles ; et il faut ajouter, ce qu'on ne peut mettre en doute, qu'ils employèrent les sommes qu'ils obtinrent de cette manière, non à un usage ecclésiastique proprement dit, mais à l'amélioration de leurs finances. Les premières traces du droit de dépouilles des Papes se rencontrent vers l'an 1246. Trois archidiacres étaient morts en Angleterre, laissant une immense fortune. Deux d'entre eux n'avaient pas fait de testament, et toute leur fortune avait passé aux mains des laïques. Le Pape en ayant eu avis éleva des prétentions sur ces biens originaires de l'Église, s'appuyant sur ce principe : *ut si clericus ex tunc decederet intestatus*, *ejusdem bona ad usus Domini Papæ converterentur,* et chargea les Dominicains et les Franciscains d'en surveiller la rentrée. Le roi fit opposition, et l'affaire demeura à l'état de tentative (1). Les Papes n'arrivèrent à un droit de dépouilles réel qu'au temps du schisme entre Urbain VI et Clément VII. Ce dernier (1378—1394), protégé par la France, résidait à Avignon, et se trouvait par là complétement privé des revenus de l'Église de Rome. Afin de pouvoir solder ses trente-six cardinaux et le reste des fonctionnaires et des dépenses de sa cour, il se réserva, dans l'étendue de la monarchie française, tous les riches bénéfices et l'héritage des évêques et des abbés. Le duc d'Anjou, régent du royaume durant la minorité de Charles VI, soutint les prétentions du Pape, sous la condition qu'il aurait part au butin. Le moine de Saint-Denis, historien de Charles VI, raconte dans les termes suivants la manière rigoureuse dont ce Pape schismatique usait de son droit : « Lorsqu'un évêque venait à mourir, on voyait accourir de tous les côtés les percepteurs et sous-percepteurs de la chambre apostolique, pour enlever tout ce qu'il avait acquis en mobilier, quoique certainement tous ces biens meubles dussent appartenir à ses héritiers ou du moins être mis à la disposition de ses exécuteurs testamentaires. Ces percepteurs ne consentaient pas même à donner ce qui était indispensable à l'entretien des bâtiments. Les biens des couvents étaient enlevés de la même façon après la mort de l'abbé. Les successeurs ne pouvaient, avec ce qui restait, entretenir les moines, et étaient obligés, pour ne pas les exposer à mendier, de vendre à vil prix ou de mettre en gage les vases sacrés. »

L'Université de Paris s'éleva contre ces exactions inouïes; mais, lorsque le régent eut fait mettre en prison celui

(1) C. 9, *de Offic. ordin.*, VI, 1, 16.

(2) Sess. XXXIX, tit. *de Spoliis*. Thomass., l. c., c. 56, n. 4.

(3) Baronius, *Annal.*, ad ann. 397, n. 54.

(1) Thomass., l. c., c. 57, n. 3.

qui avait le plus courageusement défendu la liberté de l'Église, l'Université se soumit à la nécessité et aux exigences de l'antipape (1). Toutefois elles ne prévalurent pas longtemps. Charles VI, parvenu à sa majorité et à l'administration du royaume, publia en 1385 un édit contre le droit de dépouilles des Papes, dont il défendit l'exercice dans tout son royaume. La France n'avait sans doute fait que recueillir, dans les exactions dont elle se plaignait, ce qu'elle avait semé en fomentant le schisme des Papes; mais il est aussi certain que le roi était parfaitement dans son droit en s'opposant à des mesures fiscales qui causaient un préjudice énorme à ses sujets. L'édit dont nous parlons énumère ainsi les effets immédiats du droit de dépouilles, *jus spolii :*

1° Les bâtiments ecclésiastiques tombent en ruines parce que les moyens de les réparer manquent.

2° On ne satisfait pas les créanciers que peuvent laisser les évêques défunts.

3° Les parents et les héritiers des évêques tombent dans la pauvreté, et on les empêche de s'acquitter du service militaire qu'ils doivent au roi.

4° Le droit régalien est par le fait aboli, puisque la chambre apostolique enlève tous les biens existants.

5° Les couvents sont réduits à une telle pénurie qu'on ne peut pas même nourrir leurs habitants et que les bâtiments qu'ils occupent s'écroulent.

Charles VI ajouta encore plusieurs ordonnances à l'édit dont nous venons de parler. On y tint sévèrement la main, et ainsi s'évanouit le droit de dépouilles des Papes dans presque toutes les provinces de France. Mais il s'étendit sur d'autres pays et y fut réalisé sous des formes aussi odieuses. Alexandre V avait bien renoncé au droit de dépouilles dans le concile de Pise (1), mais ce n'avait été qu'un adoucissement momentané, et le concile de Constance se vit obligé (2) de promulguer le décret suivant : *Cum per Papam facta reservatio et executio spoliorum decedentium prælatorum aliorumque clericorum gravia ecclesiis, monasteriis et aliis beneficiis ecclesiasticisque personis, afferant detrimenta, præsenti declaramus edicto rationi fore consentaneum et reipublicæ accommodum tales per Papam reservationes ac per collectores exactiones seu perceptiones de cetero nullo modo fieri seu attentari.* Mais le Pape Martin V, dans la quarante et unième session, ne renonça qu'aux annates, et ne fit nullement mention des dépouilles (3).

Pie II chercha même à introduire de nouveau le droit de dépouilles en France ; mais Louis XI lui opposa une énergique résistance, qu'il manifesta dans la patente de 1463 : *Præcipue bona prælatorum et virorum ecclesiasticorum decedentium, tam regularium quam sæcularium, quæ spolia defunctorum interdum nuncupantur, nullatenus per Papam aut suos officiarios usurpari;* et dans son édit de 1464 il menaça de bannissement et de confiscation tous ceux qui contreviendraient à ses ordres (4). Cette résistance de la France ne rendit les Papes que plus âpres à exercer leur prétendu droit dans d'autres pays moins capables de résister. Ainsi Pie IV défendit encore en 1560 (5) à tous les ecclésiastiques de tester sans permission du Saint-Siége, réserva leur héritage à la chambre apostolique et déclara nulles d'avance toutes les donations futures. Pie V éleva les

(1) Thomass., l. c., n. 4, 5.

(1) Sess. XXII.
(2) Sess. XXXIX, tit. *de Spoliis.*
(3) Thomass., l. c., c. 57, n. 10.
(4) *Id.*, l. c., n. 11.
(5) Const., « *Grave vobis* », *Bullar. magnum* t. II, p. 9.

mêmes prétentions (1567), ainsi que Grégoire XIII (1572) (1).

Mais ces documents sont en même temps les dernières revendications des Papes à ce sujet; dès le quatorzième siècle l'opinion avait prévalu que les ecclésiastiques pouvaient valablement disposer par testament des biens acquis dans leurs charges; une nombreuse série de conciles provinciaux (2) confirma formellement ce pouvoir, et ainsi disparut peu à peu le droit de dépouilles, exercé avec autant d'injustice que de rigueur par les laïques et le clergé durant tout le moyen âge.

Cf. *Gaz. de Phil. et de Théol. cath.*, cah. 23, 24, 25; Sugenheim, *Vie civile du clergé dans le moyen âge*, p. 267; Thomassin, P. III, lib. II, c. 51-57; l'art. *Concordats*.

KOBER.

DÉPUTÉ (*deputatus*), officier subalterne dans l'Église grecque. L'Église grecque distingue parmi les fonctions du ministère ecclésiastique (*ministeria*) opposé aux charges ecclésiastiques (*officia*) celles qui sont solennellement conférées par l'imposition des mains (χειροτονία), comme le diaconat, le sous-diaconat, l'ordre des lecteurs, et celles qui sont données encore par l'évêque, avec des prières, mais sans imposition des mains, par la seule tradition (προβουλή). Ces dernières ne conféraient que le droit de servir à l'autel, *ministeria mere talia*. Parmi ces ministres inférieurs de l'autel les Grecs désignaient principalement les *théores* (θεωροὶ), chargés de la garde et de la surveillance des vases sacrés, des ornements de l'autel; les *camisates* (καμίσατοι), qui portaient les charbons et les bassins à l'autel; et les *députés* (δεπούτατοι). Aux offices pontificaux les députés accompagnent, des chandeliers allumés à la main, le diacre portant le livre de l'Évangile au pupitre, ainsi que les offrandes, lorsqu'elles ont été déposées sur l'autel et qu'on les replace sur la crédence. D'après certains eucologes manuscrits, ces députés accompagnent aussi l'évêque à l'autel; ils le précèdent durant les processions et écartent la foule sur le passage du prélat.

Il est clair que la fonction des députés n'est pas considérée comme un *ordre*, ce qu'on peut voir dans un vieux rituel d'ordination imprimé dans Morini, *Commentar. de S. Ecclesiæ ordinationibus* (Antverp., 1695, in-fol., P. II, p. 66), et ce qui résulte de cette circonstance que l'irrégularité causée par un second mariage ne les regarde pas, et qu'un homme marié pour la seconde fois peut, après avoir fait pénitence, être admis comme député.

PERMANEDER.

DÉPUTÉS AUX CHAPITRES PROVINCIAUX. Les diocèses d'Allemagne son divisés en un certain nombre de décanats; les décanats eux-mêmes sont divisés assez souvent en circonscriptions plus petites (*regiunculæ*), et chacune d'elles est présidée par un curé qui a la surveillance des mœurs et de la conduite ecclésiastique des curés et vicaires appartenant à cette circonscription. On nomme ce curé régionnaire député (*deputatus*). Ces députés ne se trouvent point partout, et là où on les rencontre ils n'ont pas partout les mêmes attributions. Dans certains diocèses ils servent d'intermédiaires entre le doyen et les curés, pour inspecter ces derniers, leur transmettre les avis et les ordonnances émanés de l'ordinaire, et en surveiller l'exécution. Dans d'autres diocèses leur subordination n'est que nominale vis-à-vis des doyens, et ils reçoivent immédiatement de l'évêché les ordonnances, qu'ils publient et font exécuter dans leur circonscription; dans ce cas le doyen n'est

(1) C. 2, 3, 4, *de Spoliis cleric.*, VII, 33

(2) Conf. *Statut. Wirceburg.*, ann. 1298, Colon., 1300; Trevir., 1310; Prag., 1355.

que *primus inter pares*. Parfois les attributions des députés sont dévolues aux *définiteurs*, nom qui correspond, là où il est encore en usage, à celui d'administrateur du chapitre, et dont les députés se distinguent essentiellement en ce que, généralement, il n'y a qu'un administrateur dans chaque décanat, qui, en qualité de vice-président du chapitre, en administre les biens, et intervient dans les affaires du doyen, comme son représentant, dans le cas où celui-ci est empêché ou décédé (1), tandis que les députés exercent leur pouvoir administratif et leur juridiction plus ou moins étendue à côté et au-dessous du doyen. Il faut de même distinguer les députés des assistants (*assistentes*), qui occupent le quatrième rang dans le personnel des chapitres, et, d'après la nouvelle organisation des chapitres, reçoivent l'ancienne dénomination de témoins synodaux (*testes synodales*) (2). Mais les statuts synodaux et la pratique ne sont pas non plus les mêmes partout; les attributions des députés et des témoins synodaux s'échangent dans beaucoup de diocèses, et de là aussi l'interversion de leurs rangs respectifs.

PERMANEDER.

DERBE (Δέρβη et Δέλβεια), petite ville de Lycaonie, au pied de l'Anti-Taurus, à proximité d'Iconium et de Lystre (3). S. Paul y parvint durant ses premières missions (4) et y annonça avec succès l'Évangile. Dans la suite Derbe devint un siége épiscopal. Ainsi Daphnus, évêque de Derbe, souscrit les actes du premier concile de Constantinople; Thomas, évêque de Derbe, paraît au concile d'Éphèse.

Voy. *Caroli a S. Paulo*, *abb. Fuliens.*, *Geogr. sacra*, *cum notis Lucæ Holstenii*, lib. 9.

(1) *Voy.* DÉFINITEURS.
(2) *Voy.* TÉMOINS SYNODAUX.
(3) Strab., XII, 6, 3.
(4) *Act.*, 14, 6, 20; 16, 1.

DERÉSER (THADDÉE-ANTOINE), de l'ordre des Carmes, né en 1757 à Fahr, en Franconie, connu par de nombreuses publications, notamment par une traduction allemande de l'Ancien Testament et du Bréviaire, fit ses études à Wurzbourg et à Heidelberg, y devint professeur, après avoir été ordonné prêtre à Mayence, en 1780, enseigna la philosophie et la théologie, et obtint, en 1783, la chaire des langues orientales et de l'herméneutique sacrée dans l'université de l'électorat de Cologne, à Bonn. Il y composa, dans l'esprit de réforme, de critique et de soi-disant progrès qui animait cette haute école, plusieurs petits écrits qui réclamaient les prétendues libertés de l'Église germanique contre le Saint-Siége et qui rendirent sa foi suspecte. L'un de ces traités, *Commentatio biblica in effatum Christi : Tu es Petrus, etc.*, fut, en 1790, mis à l'index à Rome. En novembre 1791 il fut chargé, à l'université de Strasbourg, de la chaire d'exégèse biblique et de langues orientales, en même temps qu'il fut nommé supérieur du séminaire épiscopal et prédicateur de la cathédrale. En 1793 il fut emprisonné, condamné à la déportation, et bientôt après à l'échafaud. Après une captivité de dix mois la chute de Robespierre le rendit à la liberté. A dater de 1797 il reprit l'enseignement des langues orientales à Heidelberg, et enseigna de plus la catéchétique, l'homilétique et la pastorale. Il fut successivement appelé, en 1801 à Klagenfurt, en 1803 à Kœnigsberg et Giessen; mais le margrave de Bade, en élevant son traitement, le retint à Heidelberg et le nomma conseiller de Bade en 1805. Lorsqu'en 1807 la faculté de théologie catholique fut transférée de Heidelberg à Fribourg, il y devint professeur d'exégèse et des langues orientales. De 1810 à 1811 il administra la cure catholique de Carlsruhe, en fut éloigné après l'oraison fu-

nèbre du grand-duc de Bade, Charles-Frédéric, qu'il avait prononcée, et transféré à Constance, où il devait enseigner de nouveau les langues anciennes. Mais il refusa, se rendit à Lucerne, où il professa la théologie et dont il dirigea le séminaire épiscopal. Il remplit ces fonctions jusqu'en 1814, époque à laquelle il fut destitué par le gouvernement du canton, ses opinions libérales l'ayant rendu suspect au clergé suisse et à la nonciature apostolique. En 1815 nous le trouvons enfin professant à l'université de Breslau, où l'avait appelé le ministère prussien. Il y mourut en 1827, professeur et membre du chapitre, après être entré là comme ailleurs en conflit avec l'autorité spirituelle et temporelle. Sa version de la Bible, faite très-fidèlement d'après le texte hébreu, son Bréviaire allemand pour les chanoinesses, les religieuses et toutes les chrétiennes, et son Eucologe catholique ont été plusieurs fois réimprimés. On trouve dans Felder, *Lexique des Savants et des auteurs catholiques allemands*, un catalogue de ses écrits. Voy. *Memorie storiche di Monsignor Pacca*, Roma, 1832, p. 42 et 153, et *Thesaurus librorum rei catholicæ*, Würzbourg, 1847, sous le titre : Deréser.

SCHRÖDL.

DERVICHE (c'est-à-dire pauvre), nom des moines mahométans, qu'on fait parfois dériver d'un mot persan qui signifie *porte*, *seuil de la porte*, comme pour indiquer que ces moines étaient prêts à supporter les situations les plus humbles. Le Coran ne renferme aucune parole prescrivant d'entrer dans un ordre monastique; mais le respect que les Chrétiens témoignaient à leurs moines n'échappa point, dès l'origine, aux partisans de Mahomet, et leur amour pour l'extraordinaire les porta à imiter le monachisme. Toutefois le monachisme mahométan est essentiellement différent de celui des Chrétiens. Les moines mahométans ne font pas de vœux ; beaucoup d'entre eux sont mariés.

Il se forma, dès le temps de Mahomet, parmi les habitants de la Mecque et de Médine, des associations dont les membres se distinguaient des autres croyants par leur vie retirée, leurs sévères pratiques, leurs prières assidues et la communauté des biens établie entre eux. Ils se nommaient *sufi* ou *sofi*, du nom de leur grossier vêtement, *suf* ou du mot grec σοφός, *sage*, ou encore de *Safa*, une des stations autour de la Caaba à la Mecque. Abu Beker et Ali organisèrent d'après cet exemple, sous les yeux mêmes de Mahomet, deux associations, dont les membres s'unirent librement, ayant à leur tête, l'une Abu Beker, l'autre Ali. Ceux qui après eux tinrent leur place se nommèrent *califes*, c'est-à-dire *successeurs*. C'étaient ordinairement les personnages les plus âgés et les plus respectables de l'association qui en étaient les docteurs et les maîtres. Ce fut de ces deux associations, qui appartiennent à la classe des mystiques, que sortirent, avec le temps, les divers ordres de moines ou de derviches mahométans.

En 657 après J.-C. (37 de l'hégire), Owais de Karn, dans l'Yémen, fonda le premier ordre. Owais prétendit qu'il avait été chargé en songe, par l'ange Gabriel, d'embrasser un genre de vie austère, qui lui imposait une masse énorme de prières à dire nuit et jour. Il poussa le fanatisme jusqu'à se casser les dents et à demander un sacrifice semblable à ses disciples, en souvenir de la perte d'une dent que Mahomet avait faite dans un jour de bataille (1). Ce rigorisme extrême diminua le nombre de ses adhérents. Mais il s'éleva bientôt plusieurs autres ordres, et il en parut constamment depuis lors jusque dans les temps mo-

(1) Conf. *Mahomet le prophète, sa vie et sa doctrine*, par G. Weil, p. 127.

dernes. Les fondateurs se nommaient *pir* (guides) et *scheik* (anciens), les disciples *derviches*. On en trouvait autrefois en Égypte, en Arabie, dans les royaumes de Perse et de Turquie, et c'est dans ce dernier État que se rencontre encore la majeure partie des derviches. La descriptique du royaume ottoman de Mouradgea d'Ohsson énumère trente-deux ordres de derviches ; il y en a soixante-douze selon d'autres (1). Ils portent tous le nom de leurs fondateurs ; mais il n'y en a que trois des plus importants qu'on fasse descendre de l'association d'Abu Beker : ce sont les Bestami (fondés par Bajazed-Bestami, † 874 apr. J.-C., 261 de l'hégire), les Nakschibendi (fondés par Mahomet-Nakschibendi, †1319 apr. J.-C., 719 de l'hégire), et les Bektaschi (fondés par Hadschi-Bektasch, †1357 apr. J.-C., 759 de l'hégire). Les autres prétendent dériver de l'association d'Ali, et les scheiks s'efforcent de rattacher tous les fondateurs d'ordre à Mahomet ; ils établissent des tables généalogiques qui remontent au prophète, et qu'ils nomment Chaînes des Saints. C'est l'ordre des Nakschibendi qui s'écarte le moins de la manière habituelle de vivre de la plupart des hommes. Il n'a pas de signe extérieur distinctif ; chacun, à quelque état qu'il appartienne, peut en devenir membre en s'astreignant à certaines oraisons. Il y a, dans certaines villes, une salle spéciale, dans laquelle le supérieur de l'ordre récite à haute voix les prières, auxquelles l'assemblée entière répond *Hu* (Lui).

Les règles des derviches sont ou communes et observées par tous les ordres, ou spéciales, prescrites seulement pour tel ou tel ordre particulier. Aux règles communes appartient la récitation quotidienne des prières, et c'est une prescription presque générale que celle d'après laquelle chaque derviche répète plusieurs fois par jour l'énumération des sept premiers attributs de Dieu, qu'ils appellent les noms divins, à savoir : « Il n'y a pas de Dieu hors le vrai Dieu ! ô Dieu ! ô Lui ! ô Justice ! ô Vivant ! ô Être qui es ! ô Vengeur ! » Certains ordres ont des prescriptions toutes spéciales concernant des danses sacrées. Ces danses commencent ordinairement par la récitation des sept paroles que dit le supérieur ; puis il chante divers fragments tirés du Coran, et, à chaque repos, les derviches, placés en cercle, répondent par le nom d'*Allah* (Dieu) ou *Hu* (Lui).

D'autres fois les derviches restent assis sur leurs talons, se serrant les coudes les uns contre les autres, et faisant tous ensemble, suivant un même rhythme, de légers mouvements de la tête et du corps. D'autres fois encore les derviches sont d'abord assis et finissent par se lever ; tout se fait en mesure et en cadence, le regard sombre et dirigé vers la terre. Ces exercices se nomment *mokabala* (mouvement vers Dieu) ou *tauchid* (reconnaissance de l'unité de Dieu).

Dans quelques ordres, comme les Kaderi, les Rofai, les Chalvati, les Bairami, les Sonboli, les Gulscheni et les Olschaki, les premières danses se font en cercles, qu'ils nomment *daur* ou *dewr* (mouvement circulaire), devant représenter symboliquement la danse des sphères créées. Chaque derviche dansant est libre de rester dans le cercle tant que cela lui convient. Les plus vigoureux persévèrent le plus longtemps, et cette persévérance est considérée comme un mérite particulier. Ils font un second cercle concentrique au premier, en posant les mains sur les épaules des danseurs de l'intérieur, et en s'écriant sans relâche : O Dieu, ô Lui ! — L'ordre des Rofai se distingue des autres par la division de cinq dan-

(1) Conf. *Hist. de l'empire des Osmanlis*, de Jos. de Hammer.

ses successives, qui durent chaque fois à peu près trois heures. La première partie commence par l'hommage que les derviches rendent à leurs scheiks devant la niche de la salle de danse. Les quatre plus anciens s'approchent, s'entrelacent deux à deux et se placent à droite et à gauche du supérieur. Les autres arrivent en procession, se jettent à genoux, baisent les mains du supérieur, se placent en demi-cercle dans la salle et récitent quelques prières. Le supérieur entonne le verset: Il n'y a pas de Dieu hors le vrai Dieu! Les derviches reprennent sans interruption : Allah! (le vrai Dieu), se meuvent en cercle, élèvent les mains au-dessus de la tête ou les placent sur la poitrine.

La seconde partie commence par la louange de Mahomet. Un des derviches placés à la droite du supérieur entonne un chant, les derviches s'entrelacent et se dandinent à droite et à gauche. On entend au milieu des acclamations : « O Dieu ! ô Lui ! » des soupirs et des sanglots. Le second derviche de droite commence la troisième partie en entonnant un cantique en l'honneur de Dieu, composé par un des supérieurs mort en renom de sainteté. La danse a lieu comme la fois précédente, seulement elle est dirigée par un des quatre anciens derviches qui étaient à la droite du supérieur, et qui se place au milieu des danseurs. Dans la quatrième partie les derviches déposent leur coiffure, forment un cercle, placent les mains sur les épaules les uns des autres, et font dans cette posture le tour de la salle à pas mesurés. Le supérieur encourage les derviches fatigués en se mettant au milieu d'eux, et le mouvement recommence. Les derviches placés aux côtés du supérieur stimulent les danseurs pour qu'ils persévèrent jusqu'à l'épuisement de leurs forces. Dans la cinquième partie les derviches, arrivés à un certain enthousiasme, se soumettent à l'épreuve du feu. On suspend des couteaux et d'autres instruments aigus aux murs de la salle. Deux derviches prennent huit ou neuf de ces instruments, les chauffent à blanc et les donnent au supérieur. Celui-ci prie, invoque Ahmed Rofai, le fondateur de l'ordre, souffle sur ces couteaux ardents, les approche légèrement de sa bouche, et les distribue à ceux des derviches qui le lui demandent le plus instamment. Les derviches favorisés prennent les instruments, les lèchent, les mordent, se les plongent dans la bouche; ils prennent aussi les couteaux suspendus aux murs et s'en déchiquettent la tête, les mains, les pieds. Ils attribuent un mérite particulier à cet exercice, et, comme ils le supposent fort agréable aux yeux de Dieu, ils supportent ces tortures avec une indifférence extraordinaire, et ne se plaignent pas de leurs souffrances, même en succombant à leurs douleurs et lorsqu'ils sont emportés par leurs frères.

L'exercice terminé, le supérieur parcourt la salle, visite les blessés, touche les plaies de sa salive, récite des prières et promet une prompte guérison. Comme il est rare que la guérison tarde plus de vingt-quatre heures, les derviches la réputent miraculeuse, et c'est ainsi que s'explique comment ces exercices insensés ont pu se conserver toujours en haute estime parmi ces fanatiques.

Les derviches de l'ordre de Maulawi ont un mode d'exercices qui ne se rencontre point chez les autres. Ordinairement ils les exécutent à 9, 11 ou 13 personnes. Après être restés une demi-heure immobiles, dans un repos absolu, ils font une prière tirée du Coran et commencent leur danse; ils étendent les bras, tournent en cercle, se suivent les uns les autres, sans former une chaîne close, et les regards tournés vers la terre. La danse dure chaque fois près de deux

heures. Il n'y a que deux moments de repos, pendant lesquels le scheik récite des prières. Vers la fin de la danse le supérieur se mêle aux danseurs; puis il se remet en place, et prie en langue persane pour le bien de l'État, pour tous les hauts fonctionnaires, pour les derviches présents et absents, pour les croyants vivants ou défunts de l'est et de l'ouest. Ces exercices ont lieu une ou deux fois par semaine, chez les Rofai tous les jeudis, chez les Maulawi tous les mardis et vendredis, chez les autres un autre jour. La réunion a lieu dans la plupart des ordres immédiatement après la seconde prière, à midi; les Nakschibendi se réunissent le soir, après la cinquième prière, et les Bektaschi tiennent leurs exercices religieux la nuit.

Les derviches emploient pendant leurs danses des instruments de musique, surtout des tambours de basque et des flûtes, dont ils accompagnent leur chant. Quoique ces danses, mêlées de musique, soient au fond très-contraires à l'esprit général du mahométisme, elles ont acquis parmi ses sectateurs un immense crédit.

Outre les pratiques communes, certains ordres se sont imposé des usages extraordinaires. Les derviches d'une haute piété s'enferment dans leurs cellules et se consacrent uniquement à la prière et à la contemplation. Durant les sept nuits tenues pour saintes par les Mahométans, quelques derviches combattent le sommeil par toutes sortes de moyens artificiels; ils attachent leurs cheveux à une corde qui descend du plafond de leur cellule, ils se lient les pieds avec une forte courroie au siége sur lequel ils sont assis. Quelques-uns jeûnent au pain et à l'eau pendant douze jours, en l'honneur des douze imams des Sonnites, et se retirent dans la solitude, comme les Chalwati. D'autres restent dans la solitude pendant quarante jours, à l'imitation des quarante jours du carême chrétien, d'où leur nom de Arbain, quarante. Les derviches prient, dans leur retraite, pour le bonheur des hommes et le progrès de leur religion. En fait d'œuvres de miséricorde, les Maulawi distribuent de l'eau parmi les pauvres, ce qu'ils appellent *saka*.

Les derviches se divisent, d'après l'époque de leur apparition, en ordres fondamentaux et ordres secondaires; les uns sont dits temporels, les autres spirituels. Les principaux ordres temporels sont ceux des Nakschibendi et des Chalwati; aux ordres spirituels appartiennent les Kaderi, les Maulawi, les Bektaschi, les Rofai et les Saadi. Les trois premiers sont en grande considération parmi les Mahométans, à cause de la sainteté de leurs fondateurs. Dans chaque couvent, qu'on nomme, d'après le persan, *Tekiah*, *Changah* ou *Sawia*, il y a sous un scheik vingt, trente ou quarante derviches. Ils ont une nourriture fort simple, composée de deux ou trois plats au plus. Ils vivent dans des cellules. Ils y mangent généralement seuls; mais il leur est loisible de se réunir à trois ou quatre. Les derviches mariés peuvent avoir leur domicile particulier; cependant il faut qu'ils passent au couvent, une ou deux fois par semaine, toute la nuit qui précède leurs danses et leurs exercices religieux. Jamais un moine marié ne dort dans un couvent où se trouve le supérieur de l'ordre des Maulawi. Sauf la nourriture et le logement, le couvent ne donne rien aux derviches; ils ont à se procurer d'une autre manière ce dont ils ont besoin. La plupart des ordres de derviches n'ont pas de fondations immobilières; ils dépendent de la bienfaisance publique; mais, tout en vivant d'aumônes, il ne leur est pas permis de mendier: les Bektaschi seuls sollicitent la générosité des fidèles dans les maisons et dans les rues. Les couvents pauvres sont secourus par les couvents moins gênés. Le supérieur gé-

néral d'un ordre et les supérieurs des divers couvents mènent une vie très-simple. On est admis parmi les derviches après une période d'épreuves qui varie dans les différents ordres; l'épreuve la plus longue et la plus sévère est celle des Maulawi. Leur novice doit, pendant mille et un jours, remplir les fonctions les plus basses dans la cuisine, et se nomme par ce motif *kara kulloktscha* (le serviteur noir). Le temps d'épreuve ne peut être interrompu, et doit, en cas d'interruption, être recommencé. L'épreuve, chez les Bektaschi est aussi longue ; ils nomment le novice *kutschek* (le petit), et celui qui l'admet *morsched* (le guide). L'admission est accompagnée de diverses cérémonies : le supérieur touche les oreilles du récipiendaire, qui lui baise les mains; les autres derviches embrassent le nouveau confrère en signe de leur union. Les supérieurs des couvents, appelés scheiks, sont élus par le supérieur général, qui se nomme, pour cette raison, *Rais-al-maschajech* (la tête des anciens). Le supérieur général des Maulawi, en Turquie, a le rang de dschelebi Efendi. Les supérieurs généraux habitent les lieux où résidaient les fondateurs d'ordres et sont soumis au mufti de la capitale, lequel exerce une autorité illimitée sur eux. La dignité de supérieur général, chez les Kaderi, les Maulawi et les Bektaschi, est héréditaire, les supérieurs d'ordres appartenant aux familles des fondateurs. Le mufti institue, mais ne nomme pas les supérieurs généraux de ces trois ordres. Il a en même temps le droit de confirmer les scheiks des couvents et de nommer les supérieurs des autres ordres de derviches. Les supérieurs généraux élus sont ordinairement des hommes respectables par leur âge et leur piété. L'élection est précédée de prières et de jeûne, et le mufti a rarement l'occasion de ne pas confirmer les élections faites par les supérieurs généraux.

Il y a aussi des scheicks qui ne sont pas à la tête d'un couvent. Le supérieur d'un monastère donne ordinairement ce titre d'honneur à ceux qui sont destinés à diriger plus tard un couvent ou qui ont rendu des services particuliers par leurs pieuses fondations et d'autres bonnes œuvres.

Les derviches portent un costume d'étoffe grossière en une espèce de feutre blanc ou noir. Ce costume se nomme *aba*. Celui des scheiks est de drap vert ou blanc, doublé de fourrure en hiver. Leur coiffure est ou une sorte de bonnet élevé, nommé *kulah*, ou un bonnet bas en grossière toile de lin, nommé *takija*, ou, le plus souvent, une sorte de turban (*tasch*). Ce turban entoure le bonnet de plus ou moins de bandes dont le nombre est la marque distinctive de l'ordre.

Les Adhami ont des turbans à quatre bandes; les derviches des autres ordres, des turbans de six, huit, douze, dix-huit bandes. Ils portent la barbe, quelques-uns les cheveux, et ceux-ci se nomment *satschlu* (chevelus). A cette classe appartiennent les Kaderi, les Rofai, Saadi, Chalvati, Gulscheni, Dschalwati et Nureddini. Ils ont habituellement dans leurs mains ou à leur ceinture une corde à laquelle sont enfilées trente-trois, soixante-six ou quatre-vingt-dix-neuf boules, suivant le nombre des noms de Dieu qui ajoutés au nom d'Allah font la centaine; quelques-uns ont une coquille à la main, pour recueillir les aumônes. Il existe aussi des derviches voyageurs qui parcourent les pays mahométans. Les uns voyagent au nom de leurs supérieurs, comme les Bektaschi et les Rofai, pour recommander leur établissement à la bienfaisance des âmes pieuses; d'autres sont des derviches renvoyés par leurs supérieurs, mais qui gardent leur costu-

me et cherchent leur subsistance ; d'autres enfin sont des étrangers, comme les Abdalli, les Osbeki, les Hindi, peu estimés par les Turcs, qui ne les croient pas issus des deux associations primitives d'Abu Beker et d'Ali. En outre, il y a encore les Molamija (hypocrites), qui furent souvent dangereux, même à l'État, par une rigueur exagérée, au moyen de laquelle ils parvinrent à soulever le peuple contre le gouvernement, qu'ils déclaraient infidèle aux prescriptions de la religion.

Les derviches ne sont obligés par aucun vœu de rester dans leur ordre ; cependant il est très-rare qu'ils usent de leur liberté pour le quitter ; ils sont retenus par la haute opinion qu'ils ont des mérites de leur genre de vie. Jusqu'à la chute des janissaires le scheik des Bektaschi était en même temps le supérieur d'une division de cette troupe ; huit derviches étaient casernés parmi eux, et priaient incessamment pour le succès de leurs armes et le salut de l'empire. En temps de guerre les derviches de tous les ordres accompagnaient les soldats. Les généraux les voyaient avec plaisir parmi leurs troupes, que leurs bons exemples et leur dévouement encourageaient et poussaient à la victoire ou au martyre.

On a comparé les derviches aux moines chrétiens : l'examen le plus superficiel montre la différence qui les sépare. On peut dire en peu de mots que les derviches ne font pas vœu de chasteté, qu'ils ne consacrent pas leur vie au service de l'humanité par la culture de la terre, par l'enseignement de la religion, par l'apostolat journalier, par l'étude et la science, comme tous les moines chrétiens. Ils ont quelque ressemblance avec les religieux contemplatifs, qui appartiennent à la classe des mystiques.

Cf. *Tableau général de l'Empire Ottoman*, par M. de M. (Mouradgea) d'Ohsson, t. II, Paris, 1790, p. 294-316; J. de Hammer, *Organisation et administration de l'Empire Ottoman*, Vienne, 1815, t. II, p. 405-412 ; Ersch et Gruber, *Encyclopédie*, art. *Derviche*.

Kaerle.

DESCARTES (René) naquit le 31 mars 1596 à La Haye en Tourraine. Méprisant les espérances que pouvaient lui donner sa naissance, ses talents et son épée, il renonça au bout de quelques années au service militaire, se retira en Hollande, vécut dans la solitude et le recueillement, ne conservant d'autres rapports avec le monde que ceux qui résultaient de son active correspondance avec la plupart des savants de son temps et de l'influence qu'exercèrent dès l'origine ses nombreux ouvrages. Il vivait habituellement à Egmont, petit bourg des Pays-Bas, dont les habitants, en majorité Catholiques, jouissaient de la liberté du culte et avaient à leur tête un prêtre pieux, zélé et instruit. En 1649 la reine Christine appela Descartes en Suède ; il y succomba rapidement à l'âpreté du climat. Il était franchement dévoué à l'Église. Il avait été élevé chez les Jésuites et leur resta toujours attaché. Jeune encore il fit un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette ; plus tard il entra en liaison intime avec le cardinal de Bérulle (1), fondateur de l'Oratoire.

Au moment où Descartes parut, on était arrivé au terme des efforts qu'avait faits le moyen âge pour réduire en un système scientifique les doctrines de l'Église, pour démontrer ses vérités divines par la rigueur des déductions logiques, par la perfection d'une subtile dialectique ; en un mot la méthode objective avait fait son temps. On en demandait une nouvelle, plus profonde. De nouveaux faits s'é-

(1) *Voy.* Bérulle.

taient produits dans les croyances, les traditions, les institutions, les mœurs, comme dans l'histoire des peuples et des individus. On voyait vaciller des édifices qu'on avait pensés à jamais inébranlables. On réclamait la preuve des vérités qu'autrefois on croyait au-dessus de toute argumentation et qu'on tenait pour la base même de toutes les démonstrations. On avait découvert un nouveau monde; on enseignait le mouvement de la terre et la pesanteur de l'air; on connaissait, après les avoir comparés, les systèmes des anciens; des forces inconnues jusqu'alors soulevaient le commerce, l'industrie, les colonies; de vieux empires s'écroulaient; des États autrefois secondaires, comme la Hollande et la Suède, prenaient une importance que rien n'avait fait pressentir. De toutes parts éclataient des guerres politiques et des guerres religieuses, et les deux pouvoirs qui jusqu'alors avaient, sans partage, dirigé le genre humain, l'Église et l'État, se voyaient contester leur vérité et disputer leur autorité.

L'hérésie et l'incrédulité, antiques et perpétuelles ennemies de l'Église, s'étaient redressées contre elle avec de formidables menaces. L'hérésie, c'est-à-dire le protestantisme, attaquait surtout deux dogmes fondamentaux de l'Église : la valeur spirituelle et personnelle de l'homme, qui peut et doit coopérer à l'œuvre de sa justification et de sa sanctification, et la valeur de la nature, la portée du monde sensible, qui est telle que l'Église doit être visible en ce monde, qu'elle doit s'organiser sous un chef visible, qu'elle doit perpétuer et transmettre la grâce par des actions, sous des formes, avec des éléments extérieurs et visibles. L'incrédulité apparaissait sous la forme du matérialisme, proclamant qu'il n'existe que ce qui meut et stimule les sens; que le passé comme l'avenir est dans le présent visible, au-delà duquel il n'est rien, et que tout ce que l'Église enseigne du péché, de la malédiction, de la Rédemption, du repentir et de la pénitence, de la peine et de la récompense, n'est que rêve, chimère et illusion.

Descartes s'éleva avec résolution contre ce double ennemi au nom de la philosophie. Quand on douterait de tout, dit-il, il y a dans le doute un point solide : *la conscience de soi-même*. Quiconque doute pense, et celui qui pense est : *cogito, ergo sum*. Quand nous nous examinons, quand nous étudions notre conscience, dans quel état nous trouvons-nous? Précisément dans le doute, trompés et sujets à être trompés, imbus de préventions, dont nous ne pouvons nous défendre, en un mot comme des êtres imparfaits et bornés. Mais la conscience même de notre imperfection et des bornes de notre être nous transporte au delà de ces limites, vers un Être qui n'est ni borné ni imparfait, et sans lequel nous ne comprendrions pas que nous sommes finis et incomplets. Cet Être infini et parfait, qui est Dieu, par cela qu'il est infini est indépendant, et tout être qui n'est pas lui est dépendant de lui. Par conséquent l'homme, ses facultés, ses puissances, tout ce qui existe hors de l'homme, tout est par Dieu, tout est créature de Dieu. Mais celui qui créa la pensée et les objets de la pensée ne peut, en tant qu'Être parfait, être en contradiction avec lui-même et permettre que les objets que nous pensons soient différents en réalité des pensées que nous en concevons. L'existence de Dieu est pour nous la garantie de la vérité objective de notre connaissance. Il existe donc une vérité éternelle, inébranlable; la paresse et l'indifférence qui la négligent, comme le doute et l'incrédulité qui la combattent, sont les unes et les autres également injustes et illogiques.

Ainsi Descartes introduisit une méthode nouvelle dans la science, la *méthode subjective*. Nous croyons parce que tout est créature de Dieu, et nous savons qu'il en est ainsi par le plus certain de tous les faits, par celui de la conscience que nous avons de nous-même.

Ces thèses de Descartes n'étaient pas nouvelles. S. Augustin et S. Anselme de Cantorbéry (1) avaient enseigné la même chose et avaient entrevu la nécessité, par rapport aux sceptiques, de ramener les dogmes de l'Église à des faits de conscience incontestables pour celui même qui doute, si tant est qu'il raisonne encore. Mais le mérite de Descartes est d'avoir posé ces thèses comme principe, au commencement de toute recherche philosophique, et, partant de là, d'avoir procédé systématiquement à la déduction rigoureuse de toutes les vérités qui en découlent.

Nous savons bien que, dans cette voie subjective, maintes erreurs se sont produites au sein même de l'Église, et que, en dehors de l'Église, cette méthode a enfanté des conséquences déplorables; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle semblait, au moment où parut Descartes, devoir être de toutes les méthodes philosophiques la plus appropriée aux besoins du siècle. Les principes de la philosophie cartésienne contiennent la distinction essentielle et radicale de Dieu et du monde, de l'esprit et de la matière; par conséquent ils renferment tout ce dont l'Église a besoin pour défendre et maintenir ses dogmes contre les attaques des temps modernes, et le fondateur de cette philosophie sut parfaitement faire ressortir ce qui était nécessaire pour arriver à ce résultat. Dieu, dit-il, est l'être parfait; par lui est et subsiste tout le reste; il est par conséquent absolument différent de tout le reste. L'esprit pense; il est par conséquent essentiellement différent de tout ce qui ne pense pas, différent de la nature qui l'entoure; l'esprit n'est par conséquent rien de corporel, rien de divisible; il subsiste en tout temps et pour toujours.

Descartes a le premier nettement formulé la pensée de l'unité et de l'identité de la nature; pour lui la matière est toujours et partout la même, sous quelque forme qu'elle paraisse, par quelque phénomène qu'elle se révèle, qu'elle soit la terre, le soleil, la pierre, la plante ou l'animal. Il a découvert son caractère essentiel, sa non-liberté, sa dépendance d'autre chose qu'elle; il a prouvé qu'elle ne peut être stimulée en elle-même que par un être existant hors d'elle, par Dieu même.

Sans doute la philosophie de nos jours ne peut plus admettre comme absolument vrai le cartésianisme, car Spinosa et Malebranche, et ceux qui les ont suivis, sont sortis, par une espèce de nécessité rigoureuse, du cartésianisme. Il est vrai aussi que dans l'Église ce furent plutôt les Jansénistes qui défendirent le système de Descartes que les penseurs orthodoxes, quoiqu'il ait aussi eu des défenseurs parmi ces derniers; et enfin il est certain que le Saint-Siége n'a déclaré le cartésianisme conforme à la doctrine de l'Église que conditionnellement, *donec corrigatur* (1).

Mais il ne faut pas oublier que c'était de la part de Descartes une première tentative, et que le vice de son système consiste, non dans de mauvaises intentions de sa part, ni dans des erreurs de faits, mais dans les fausses conséquences ou les mauvaises déductions que d'autres ont tirées des faits posés et du principe proclamé par lui.

Il aurait dû entrevoir qu'il y a des

(1) *Voy.* AUGUSTIN (S.) et ANSELME (S.).

(1) *Décret* du 20 nov. 1663.

phénomènes intellectuels qui sont essentiellement différents entre eux, dont les uns nous sont communs avec les animaux des classes les plus élevées, savoir, les imaginations, conceptions purement passives, fatales, engendrées par le dehors; dont les autres, constituant la pensée proprement dite, démontrent une activité toute spéciale de l'esprit, en vertu de laquelle il se sent et se reconnaît le principe des phénomènes qui se passent en lui, et conçoit au delà des faits un être qui en est la base et le substratum, savoir, l'idéal même. Il n'aurait pas dû prétendre que la nature n'a que deux qualités, l'extension et le mouvement (mécanisme); il n'aurait pas dû considérer les animaux comme de purs automates, et les idées comme achevées, parfaites ou innées en nous (*innatæ*); il aurait dû voir en Dieu plus que l'Être parfait par excellence, et ne pas poser simplement entre Dieu et l'homme une différence extérieure, dépendant du degré de perfection; il aurait dû chercher cette différence dans la substance même. Alors il n'aurait plus été effrayé en définitive des résultats de ses propres recherches; il n'aurait pas passé sous silence les vérités les plus importantes de la foi, comme n'étant plus du domaine de la science, et n'aurait pas autorisé le divorce fatal de la philosophie et de la théologie.

Toutefois, toute tentative qu'on fera désormais pour fonder une philosophie saine et chrétienne remontera nécessairement, dans son origine et ses principes, à celle de Descartes et aux grandes vérités qu'il a établies, savoir: qu'il faut commencer par la conscience de soi-même et maintenir rigoureusement le dualisme entre le Créateur et la créature, l'esprit et la matière. Aussi tous les savants qui de nos jours ont voulu sérieusement fonder la philosophie catholique se sont respectueusement rattachés à Descartes. Ce grand philosophe mourut à Stockholm, le 11 février 1650.

Les meilleures éditions de ses œuvres sont *Opera omnia*, Amstelodami, Boeve, 1692 et 1698-1701, in-4°, 9 vol.; puis celle de M. Cousin, Paris, 1824 et 1826, in-8°, 11 vol.

HOCK.

DESCENDANT. *Voy.* PARENTÉ.

DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS. Parmi les faits de la vie du Christ qui ont une haute importance dans l'économie providentielle de la Rédemption, il en est peu qui aient été l'objet d'autant de discussions que la descente du Sauveur aux enfers. On l'a mise en question sous plus d'un rapport, et une série d'explications contradictoires ont plutôt obscurci qu'éclairci le fait. Les livres de dogmatique ordinaires semblent ne pas se douter des difficultés que soulève ce point de doctrine; généralement on ne le touche qu'en passant, et, dans le cas le plus favorable, on en dit quelques mots assez superficiels. Si nous ne pouvons le résoudre à fond, du moins les difficultés en seront, nous le pensons, suffisamment exposées, en même temps que nous ferons connaître la bibliographie du sujet.

Le dogme de la descente de Jésus-Christ aux enfers fait incontestablement partie de la science de l'Église chrétienne : c'est ce que constate l'usage universel du Symbole des Apôtres et de celui de S. Athanase. Les deux symboles parlent de ce fait christologique. Or quelles sont les preuves que nous en fournissent les saintes Écritures et la tradition?

I. *Preuves de l'Écriture.*— Certains théologiens ne sont pas fort rassurants à cet égard. Bellarmin (1) met ce dogme

(1) *Disput. de controv. fid., de Verbo Dei*, l. IV, c. 4.

dans la classe de ceux qui ne peuvent pas se déduire avec certitude des saintes Écritures. Louis de Blois (1) renonce également à prouver cette vérité dogmatique par des textes bibliques évidents.

Payva Dandrada va encore plus loin (2); non-seulement, comme Duns Scot avant lui (3), il n'admet pas que les récits des quatre Évangélistes aient fait mention de cette descente, mais il nie en général que les écrits du Nouveau Testament en parlent. Malgré ces fâcheux précédents, nous essayerons de résoudre la question par la Bible même, en procédant avec toute l'impartialité possible.

Il est évident que l'Ancien Testament nous fournira des indications plus vagues, par cela qu'elles auront le caractère même de la prophétie, annonçant, sous des voiles plus ou moins transparents, les vérités évangéliques; mais nous verrons que les textes évangéliques eux-mêmes s'appuieront toujours sur les paroles des Prophètes; et ainsi l'Ancien et le Nouveau Testament se prêteront un mutuel secours et se fortifieront l'un l'autre.

Les preuves du Nouveau Testament diffèrent entre elles de netteté et de clarté; mais elles ont toutes une certaine analogie. Nous pouvons, en les comparant aux passages parallèles de l'Ancien Testament, les ranger en trois groupes se résumant chacun en un passage décisif, et se classant d'après le plus ou moins de certitude avec lequel ils établissent le fait de la descente libératrice du Christ aux enfers.

Le premier groupe se fonde sur le texte des Actes des Apôtres, 2, 27 (1), 31 (2). L'Apôtre S. Pierre, dans son fameux discours de la Pentecôte, dont sont empruntés ces deux versets, rappelle une prophétie concernant le Messie, qui se rapporte au retour du Christ du *schéol*. D'après l'affirmation de l'Apôtre, le Psalmiste avait prophétisé le fait en faisant dire au Messie (3) que Jéhova ne laisserait point son âme dans l'enfer.

De ce passage il résulte que l'âme du Christ avait été aux enfers; mais cette conclusion ne serait pas exacte si la traduction de Bèze (4) était juste : *Non relinques cadaver meum in sepulchro*. Quand on accorderait que le mot hébreu נֶפֶשׁ (*néphech*) a, dans certains endroits, le sens de *cadavre*, il n'en résulte pas encore qu'il doive être interprété de cette façon dans le passage cité (5), et dans tous les cas le mot שְׁאוֹל (*schéol*) ne signifie dans aucun passage *sépulcre*. Tous les textes avancés pour soutenir cette traduction, vus de près, exigent que ce mot soit traduit par *monde inférieur*, *royaume des ombres* (6). Pott (7) assure qu'à sa connaissance nulle part שְׁאוֹל ne signifie *sépulcre*, mais qu'il se confond avec l'expression grecque ᾅδης, dans le sens de *royaume des ombres*. Les plus anciennes traductions traduisent unanimement שְׁאוֹל (*schéol*) par *enfer*, rarement par *mort*, jamais par *sépulcre*. Il suffit d'ailleurs, pour ébranler la traduction de Bèze, que dans le texte précité on laisse au mot נֶפֶשׁ le sens de *âme*; car, dans ce cas, le mot *schéol* ne peut vouloir dire *sépulcre*,

(1) *Opp.*, ed. Antv., 1632, p. 745.
(2) *Defens. Trident. fid.*, ed. Colon., 1580, p. 290 sq.
(3) *In Sent.*, l. 1, dist. 11, quæst. 1, ed. Lugd., 1639, t. V, p. II, p. 859. Cf. 857.

(1) « Parce que vous ne laisserez point mon âme dans l'enfer. »
(2) « Il n'a point été laissé dans l'enfer, et sa chair n'a point éprouvé la corruption. »
(3) *Ps.* 15, 10.
(4) *N. T. lat.*, Oliva, R. Steph., 1556-57.
(5) Conf. Bellarmin, l. c., l. X, c. 12, § 8.
(6) Conf. Bellarm., ibid.
(7) *Epp. cathol.*, Gœtting., 1810, p. 317

l'âme ne reposant pas dans le sépulcre. Suicer (1) en appelle au vers de Virgile :

...Animamque sepulchro
Condimus (2),

où *anima* semble avoir le sens de *cadavre;* mais cette apparence s'évanouit devant la remarque du commentateur Servius, qui dit à propos de *Æn.*, X, 487 : *Legimus insepultorum animas vagas esse, et hinc constat (Polydorum) non legitime sepultum fuisse. Rite ergo reddita legitima sepultura, redit ad quietem sepulchri.* En outre le mot hébreu en question est traduit en grec, non par τάφος, mais par ᾅδης, d'où l'on peut conclure naturellement le sens dans lequel est pris ψυχή. Si Suicer (3) s'efforce d'attribuer au mot ᾅδης le sens de sépulcre d'après les usages de la langue des Pères, Dietelmaier remarque dans son ouvrage classique : *Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos* (4), qu'il n'a pu trouver dans les Pères aucun passage ayant exclusivement ce sens. On peut consulter encore là-dessus Salm. Gesner (5), et surtout la controverse de Fréd. Böttcher, dans son savant ouvrage *de Inferis rebusque post mortem futuris ex Hebræorum et Græcorum opinionibus* (6).

Nous comptons dans le premier groupe, outre le texte du Psaume cité, les Act. des Ap., 2, 24 (7); 13, 37 (8), et Matth., 12, 40 (9). Le premier de ces textes n'est, il est vrai, probant qu'en admettant que la leçon ᾅδου, servant de base à la Vulgate, est la leçon originale; or nous avons en faveur de cette leçon les témoignages de S. Polycarpe (1) et de S. Irénée (2). Le second texte repose certainement sur le même point de vue que le texte fondamental cité d'abord. S. Paul indique le même fait du séjour du Christ dans le *schéol*, seulement d'une manière moins nette. Les expressions de S. Matthieu, ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, autorisent aussi à conclure le séjour de l'âme du Christ dans le royaume des ombres ; en effet, d'après l'idée hébraïque du *schéol*, c'est dans l'intérieur de la terre que se trouve le royaume de la mort, la caverne des morts (3).

Si le premier groupe de textes nous a conduit dans la voie de la solution, le second groupe nous fera avancer et nous indiquera partiellement le but de cette descente.

Le texte principal de ce groupe est celui de S. Paul, Éph., 4, 8-10 (4). Le verset 9, dans lequel l'Apôtre en réfère à la prophétie messianique du Ps. 67, 18, affirme la descente du Christ dans les lieux inférieurs; car les κατώτερα μέρη τῆς γῆς, comme il résulte des textes parallèles, Ps. 62, 9; Ézéch., 26, 20 ; 31, 14; 32, 18; Sagesse, 1, 14; Ecclés., 51, 9; Baruch, 3, 19, signifient le domaine

(1) *Thes. eccl.*, t. II, p. 1579, *ad v.* ψυχή.
(2) *Æneid.*, III, v. 67, 68.
(3) L. c., t. I, p. 88.
(4) 2e éd., Altorf, 1762, p. 12.
(5) *Form. conc. disp.*, 14.
(6) Vol. I, pag. 66 sq., et page 183, ed. Dresd., 1846.
(7) « Mais Dieu l'a ressuscité en arrêtant les douleurs de l'enfer, étant impossible qu'il y fût retenu. »
(8) « Mais Celui que Dieu a ressuscité n'a point éprouvé la corruption. »
(9) « Car, comme Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine, ainsi le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le cœur de la terre. »

(1) *Patr. app. opp.*, ed. Cotel.-Cler., t. II, p. 186.
(2) *Adv. Hær.*, III, 22.
(3) Conf. Tertull., *de Anim.*, c. 4, 31. Irén., l. c., 31. Bellarm., l. c. Pott, l. c., *Excursus* III, p. 321, et Bœttcher, l. c., p. 70 sq.
(4) « C'est pourquoi l'Écriture dit qu'après être monté en haut il a mené captive une multitude de captifs, et a répandu ses dons sur les hommes. »
« Et pourquoi est-il dit qu'il est monté, sinon parce qu'il était descendu auparavant dans les parties les plus basses de la terre? »

souterrain, le *schéol*. Si c'est la pensée fondamentale de ce texte, on voit facilement ce qu'il faut entendre par αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν; évidemment c'est la délivrance de la captivité dans laquelle les âmes des défunts étaient retenues avant la Rédemption par le Christ. C'est dans ce sens que l'explique la majorité des anciens exégètes, Tertullien (1) et S. Irénée (2) en tête, dont, dans les temps modernes, Rückert adopte l'opinion (3). Bèze (4), au contraire, et Calvin (5), cédant à leur esprit ordinaire d'opposition, se crurent obligés d'expliquer le passage de S. Paul comme s'il s'agissait de la descente du Christ sur la terre, pour pouvoir s'opposer, en vertu de l'exégèse, à la doctrine ecclésiastique des limbes, *limbus Patrum*. Ils ont été suivis dans leur interprétation hostile par les commentateurs protestants de l'Épître aux Éphésiens, Holzhausen (6), Matthies (7), Meier (8) et Harless (9). Les deux réformateurs, au lieu de distinguer l'enfer et le ciel, posent la distinction du ciel et de la terre, ce qui contredit le sens naturel de ce passage. L'un s'exprime ainsi : *Si terram absolute hic sumas, consequentia promptior est: ascendit, ergo prius descendit*. L'autre donne pour motif : *Quum de præsentis tantum vitæ conditione agat Paulus*. Ces tentatives d'interprétation reposent sur une hypothèse arbitraire, à laquelle leur point de vue dogmatique les obligeait : ils voulaient nier la descente du Christ aux enfers et la stigmatiser comme une pure invention des théologiens catholiques. Outre le texte du Psalmiste cité, ce groupe comprend encore Rom., 10, 7 (1); Luc, 16, 24; 23, 43, et Phil. 2, 10; Col. 2, 15; Apoc., 1, 18. La première série de ces textes se contente d'indiquer le fait; la seconde en marque le but, savoir, la glorification et le triomphe du Sauveur, vainqueur des puissances infernales humiliées, et l'ouverture des portes du salut jusqu'alors fermées.

Le troisième groupe non-seulement met encore plus en évidence le fait de la descente, mais s'étend davantage et plus nettement sur le motif et le but de cette descente. Le texte principal de ce groupe est celui de S. Pierre, I[re] Ép., 3, 18-20 (2), que son obscurité a rendu célèbre. Luther dit que c'est un texte singulier et une parole plus obscure qu'aucune de celles du Nouveau Testament, si bien qu'il ne sait pas d'une manière certaine ce que S. Pierre entend par ces paroles (3). L'intérêt de parti aveugla les hérétiques sur le sens naturel et qui se présente de lui-même de ce passage, et contribua à lui donner sa renommée d'obscurité (4). La division des interprètes commence déjà à ce membre du verset ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, que les uns expliquent *par*, les

(1) L. c., c. 4, 32.
(2) L. c., V, 31; conf. VI, 39-45.
(3) *Ép. de S. Paul aux Éphés.*
(4) *Nouv. Test.*, Genève, 1665, t. II, p. 390.
(5) *Opp.*, ed. Amst., 1671, t. VII, p. 339. *Comm. in Ep. ad Ephes.*, IV, 9.
(6) *Ép. de S. Paul aux Éphés.*, Hanov., 1833, p. 105 sq.
(7) *Comm. sur l'Ép. de S. Paul aux Éphés.*, Greifswald, 1834, p. 118.
(8) *Comm. sur l'Ép. de S. Paul aux Éphés.*, Berl., 1845, p. 111-114.
(9) *Comm. sur l'Épître de S. Paul aux Éph.*, Erlang., 1834, p. 361-366.

(1) « Or qui pourra descendre au fond de la terre? c'est-à-dire pourra rappeler J.-C. d'entre les morts? »
(2) « Puisque J.-C. même a souffert une fois la mort pour nos péchés, le Juste pour les injustes, afin qu'il pût nous offrir à Dieu, étant mort dans sa chair, mais étant ressuscité par l'Esprit,
« Par lequel (après quoi) aussi il alla prêcher aux esprits qui étaient retenus en prison. »
(3) *Opp.*, p. II, p. 54., éd. d'Iéna.
(4) Conf. Steiger, *la I[re] Ép. de S. Pierre rapprochée de la doctrine entière de la Bible*, Berl., 1832, p. 347.

autres *après*. Nous n'hésitons pas à adopter le dernier avis; le contexte y mène. Dans les versets précédents S. Pierre exhorte les fidèles à ne pas craindre les menaces de leurs contradicteurs; ceux-ci ne sauraient leur nuire en vérité, puisque toute leur puissance est restreinte à la vie actuelle et ne peut atteindre la vie de l'esprit, que les fidèles ont mission de conserver pure et sainte. S'ils souffrent innocemment, ils ressemblent au Christ, qui a souffert de même : *Ses ennemis ont bien pu se rendre maîtres de sa vie terrestre et corporelle*, *mais non de la vie de son esprit.* Ce point est l'apogée de la série des idées que S. Pierre développe en cet endroit, et c'est ce que ne voient pas ceux qui, pour faire prévaloir la première interprétation, en appellent à Rom., 8, 11, où πνεῦμα est pris dans le sens de vertu divine, d'Esprit-Saint. S. Paul a autre chose en vue; il pense à la résurrection des corps, tandis que S. Pierre en reste à ce dont S. Paul parle dans le verset immédiatement précédent, où σῶμα et πνεῦμα forment un contraste analogue à celui qui existe dans notre texte entre σάρξ et πνεῦμα, si l'interprétation ordinaire de ce passage de S. Paul est maintenue (1).

Quant à l'interprétation du mot πνεῦμα, v. 18, dans le sens de *vertu divine* ou d'*Esprit-Saint*, elle ne s'accorde pas davantage avec ce qui suit; elle ne s'adapte pas à πνεύμασι du verset suivant, qui ne permet pas d'autre interprétation que celle d'âme. La principale difficulté qu'on oppose à notre interprétation provient de ζωοποιεῖσθαι, qui semble ne s'accorder qu'avec l'éclaircissement opposé au nôtre; mais il n'y a qu'à penser que, si S. Pierre avait voulu exprimer la résurrection du σῶμα, l'expression correspondant à cette idée eût été ἐγερθείς, et alors la difficulté disparaît. Cependant il faut arriver à une interprétation plus précise et plus complète, d'après laquelle notre texte signifierait : « Le corps (du Christ) a été séparé de son âme, a été privé de sa vie sensible et terrestre, mais non l'esprit, qui, au contraire, a été conservé dans l'activité vivante qui lui est propre. »

A cette interprétation se rattache naturellement alors le verset 19 : Ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι, κ. τ. λ., qui exprime un des moments de cette activité spirituelle continue, savoir la prédication aux esprits. Il nous semble par trop facile et par conséquent inutile de nous servir du πνεύμασι voisin pour compléter le ἐν ᾧ. Si, dans des locutions comme celle dont il est question, il fallait toujours penser à un substantif sous-entendu, on pourrait ici suppléer tout simplement le mot manquant par καιρῷ ou χρόνῳ, et traduire, comme dans beaucoup de textes parallèles du Nouveau Testament, par *interea*, *cependant*, *pendant que*, *alors que*, etc., etc.; notre texte ne perd rien par là de sa force démonstrative. L'expression πορευθείς, qu'il faut comprendre comme un fait actuel, ainsi qu'il résulte de la comparaison avec le πορευθεὶς εἰς οὐρανόν du verset 22 suivant, prouve que la descente de l'âme du Christ vers les âmes qui étaient en prison ne doit pas être considérée comme une pure influence spirituelle. Si donc le fait de notre dogme est solidement établi par le passage de S. Pierre en question, que les textes I Pierre, 4, 6, Osée, 13, 14, Zach., 9, rendent encore plus intelligible, il ne reste plus qu'à démontrer le sens pratique, tel qu'il ressort des textes cités. Nous commencerons la solution de cette question par un court éclaircissement critique tiré de l'exégèse augustinienne.

Le sens que S. Augustin donne au

(1) Conf. Reithmayr, *Comm. sur l'Ép. aux Rom.*, Ratisb., 1845, p. 402 sq.

texte principal de notre dernier groupe mérite d'autant plus qu'on y ait égard que beaucoup de commentateurs l'ont adopté, les uns sans y rien changer (1), les autres avec certaines modifications (2).

S. Augustin nous explique sa manière de comprendre dans une lettre à l'évêque Évodius, qui lui avait demandé l'interprétation de ce passage de S. Pierre. Il transporte le théâtre du fait mentionné par l'Apôtre au temps de Noé, et entend par les esprits du verset 19 les contemporains de Noé.

Le Christ, avant son incarnation, en vertu de sa puissance divine, leur prêcha, par des inspirations intimes ou par la bouche de ce patriarche ; mais, enfermés qu'ils étaient, comme dans une prison, dans leur sensualité grossière (*conclusi*), ils ne prêtèrent point attention à ses paroles et ne crurent pas à ce qu'il leur annonçait. Dans cette prédication du Christ il ne pouvait s'agir que de conversion ; cette tendance à la conversion était, en général, pour S. Augustin, la pensée fondamentale du passage de S. Pierre. Quand donc il y est question de la descente du Christ aux enfers, il s'agit en même temps de la conversion de ces pécheurs, opérée par le Christ. Mais si le Christ, parvenu aux lieux inférieurs, y travailla à la conversion de ceux qui étaient morts sur la terre dans l'incrédulité et l'impénitence, et s'il leur ouvrit la voie du salut, il en résulte évidemment la possibilité d'une conversion au delà du monde actuel, et par conséquent d'une institution capable d'y procurer le salut. S. Augustin ne pouvait accorder cette conséquence, étant convaincu que le salut ne se réalise nulle part que sur la terre, et que le seul et unique lieu propre à cette fin est l'Église. Soutenir l'existence d'une institution capable de sauver au delà de ce monde des hommes non chrétiens ou même des Chrétiens morts impénitents, c'était, pour lui, abolir l'absolue nécessité de l'Église ou inviter l'homme à l'impénitence. S. Augustin, partant de ces hypothèses, ne pouvait faire autrement que de nier que ce passage parlât du fait de la présence du Christ dans les lieux inférieurs, que d'ailleurs il ne rejetait pas.

Mais nous devons nous demander comment il fut amené à admettre qu'il est question de conversion dans ce passage. Le mot *prædicavit* l'égara ; *prædicare*, c'était, d'après les usages de la langue de son temps, *prêcher*. Le but principal de la prédication est l'instruction et la conversion. Or l'examen du texte original, du sens du mot grec κηρύσσειν, renverse tout simplement l'opinion de S. Augustin. On voit par là que S. Pierre parle uniquement d'une annonce : le Christ alla dans les lieux inférieurs pour annoncer la grâce opérée par sa médiation et sa mort expiatoire sur la croix, et ceux qui n'écoutèrent pas d'abord les avertissements de Noé se réveillèrent cependant de l'aveuglement des sens au moment où éclata le jugement qui les avait menacés, et profitèrent des derniers instants pour se repentir et s'abandonner avec confiance à Dieu. Ce qui prouve que c'est là le sens du texte de S. Pierre, c'est un autre passage de la même épître (4, 6), où il se sert de l'expression εὐαγγελίζεσθαι pour désigner le même fait, et cette expression désigne absolument l'annonce de la bonne nouvelle de la Rédemption opérée par le Christ. Le texte ne dit pas que les contemporains de Noé, qui n'ajoutèrent pas foi à ses menaces, furent tous en-

(1) Bède, S. Thom. d'Aq., Bèze, Clausen, *Dogmatis de descensu J. Chr. ad inf. hist. bibl. atque eccles.*, Hafn., 1801, p. 87, et d'autres.

(2) Payva Dandrada, l. c., p. 293. Richter (d'après Bretschneider, *Développ. systém. de toutes les idées de la dogmatique*, 3e éd., p. 591). Stange (d'après Bretsch., l. c., p. 592), etc.

semble enlevés dans l'impénitence au moment où éclata la catastrophe ; car la durée de leur incrédulité n'est comparée qu'à la durée de la patience divine, attendant leur repentir durant la construction de l'arche, et l'adverbe πότε, joint à ἀπειθήσασι, restreint au passé le temps en lui-même indéterminé de l'aoriste, ce qui donne ouverture pour l'avenir. Ainsi la possibilité de la conversion est établie, non moins que son actualité, pour ceux à qui le Christ annonça la bonne nouvelle dans le monde inférieur, ἐκήρυξε. Il ne peut pas être question des damnés, ou il faudrait considérer cette annonce comme la confirmation de leur rejet, ce qui ne permettrait plus de l'appeler une bonne nouvelle, εὐαγγελίζεσθαι. L'Apôtre veut ici s'opposer à l'opinion générale des Juifs de son temps, que tous ceux qui avaient péri au déluge étaient exclus du royaume messianique et ne pourraient même pas comparaître au jugement dernier (1), en leur montrant que ceux qui se convertirent au moment où éclata ce jugement de Dieu perdirent, il est vrai, la vie du corps avec les impénitents, mais sauvèrent leur âme par leurs sentiments de repentir. C'est cette dernière pensée qui rattache à l'idée fondamentale la réflexion en apparence déplacée des incrédules contemporains de Noé, comme un point qui développe et complète l'idée fondamentale partant du verset 13.

Ainsi l'examen de l'exégèse augustinienne donne une nouvelle vue sur le but de la descente aux enfers. Si nous y ajoutons les conséquences que le second passage de S. Pierre, cité, nous présente, le but final est démontré dans toute sa portée. L'Évangile des morts, *Evangelium mortuorum*, dont parle S. Pierre, a de tout temps beaucoup exercé les exégètes. Les protestants ont eu beau dérouler dans toute sa longueur et ses replis l'écheveau des difficultés que renferme cette énigme exégétique, elle reste obscure, inexplicable pour eux, malgré les efforts d'un Steiger et d'un Grimm (1), tant que le texte même qui fonde la doctrine du Purgatoire reste pour eux une terre inconnue, *terra incognita*, ou un poste abandonné.

Mais l'exégète catholique Estius, partant de cette idée, a réussi à éclaircir les deux passages de S. Pierre, intimement unis l'un à l'autre, d'une façon qui doit satisfaire toutes les exigences d'une exégèse savante et juste. Voici le passage principal de cette explication, dans lequel Estius résume son opinion sur le premier texte de S. Pierre (2) : « L'Homme-Dieu, après être mort dans sa chair, descendit *en âme* et *en esprit* dans les enfers, y *prêcha* et y *évangélisa*, c'est-à-dire y annonça la bonne nouvelle aux *esprits*, ou autrement aux âmes qui étaient *emprisonnées* dans les enfers comme dans un lieu de châtiment. Ces esprits, autrefois revêtus de chair, avaient été incrédules, surtout au moment où Dieu attendait avec patience et longanimité qu'ils fissent pénitence, et qu'ils comprissent que l'arche fabriquée par Noé d'après les ordres de Dieu, et dans laquelle il se sauva avec sa famille des eaux du déluge, était une prédication à leur adresse. Mais ils ne voulurent croire ni à la prédication ni à la prédiction, jusqu'au jour où le déluge éclata et engloutit le genre humain. Alors beaucoup de ceux qui n'avaient pas voulu croire, ébranlés par l'expérience et le péril présent, finirent par invoquer Dieu, se repentirent et se convertirent. Ils moururent avec l'espoir du salut.

(1) Conf. Bœttcher, l. c., p. 277.

(1) *Études et Crit. théol.*, 1835, cah. II, p. 613 sq.

(2) *Comment. in omnes Pauli aliorumque Apostolorum epp.*, ed. Duac., 1616, t. II, p. 750 sq.

Cependant ils avaient à expier leurs péchés, à en subir la peine, et c'est pourquoi ils restèrent enfermés dans les enfers, soumis aux tortures de cette prison, jusqu'à l'arrivée du Christ rédempteur. Que si vous demandez quelle heureuse nouvelle le Christ leur annonça, je vous répondrai qu'il leur annonça qu'il était le Rédempteur, et qu'il venait pour les délivrer de leurs peines et de leur prison, afin de les emmener des enfers et de les élever avec lui et les esprits de leurs pères vers le ciel. De sorte que la parole d'Isaïe, 61, de S. Luc, 4, où le Christ dit qu'il était envoyé pour annoncer aux captifs leur délivrance et mettre en liberté ceux qui étaient dans les fers, fut accomplie. Car, lors même qu'ils eussent eu encore quelques peines à payer, le Christ pouvait leur remettre le reste du châtiment à subir. Et c'est ce qu'il fit probablement, consacrant ainsi, en quelque sorte, par son arrivée aux enfers, les prémices du pouvoir de conférer des indulgences qu'il devait laisser à son Église. » *Christus, qui homo hominibus in carcere evangelizavit, idem carne mortuus, in* SPIRITU, *i. e. secundum animam, profectus ad inferos,* PRÆDICAVIT, *et, ut infra dicitur,* EVANGELIZAVIT, *i. e. lætum attulit nuntium*, SPIRITIBUS, *hoc est animabus, quæ apud inferos,* IN CARCERE *velut pœnarum loco conclusæ, detinebantur. Qui quidem spiritus, olim carne induti, increduli fuerant, tunc nimirum quando Deus patienter et longanimiter eos exspectabat ad pœnitentiam, idque quo tempore Noe, jussu divino, fabricabat arcam in qua ipse cum sua familia servaretur et servatus fuit ab aquis diluvii, quod peccatoribus superventurum tam verbo prædicabat quam facto. Nam et ipsa arcæ fabricatio quædam prædicatio erat. Cui tamen prædicationi et prædictioni credere noluerunt, donec venit diluvium et consumsit omnes. Ex quibus tamen multi, ipsius rei quam credere noluerant experientia et præsenti periculo commoti, tandem, Deo invocato, ad pœnitentiam conversi sunt, et cum spe salutis mortui. Propter peccata tamen sua, quoad pœnam adhuc expianda, apud inferos, carceri et cruciatibus addicti remanserunt usque ad Christi Redemptoris adventum. Unde si quæras quid læti nuntii Christus eis prædicaverit, respondeo nuntiasse se Redemptorem, et ad hoc venisse ut eos e pœnis et carcere liberaret, atque ex inferis eductos una secum et cum sanctorum patrum spiritibus eveheret ad cœlestia. Ut etiam ad eos accommodari sive referri possit illud Isaiæ,* 61, *et Lucæ,* 4, *ubi Christus se missum dicit* PRÆDICARE CAPTIVIS INDULGENTIAM ET CLAUSIS APERTIONEM. *Nam etsi quibusdam illorum pœnæ fortassis adhuc aliquæ solvendæ restarent, potuit tamen Christus quidquid hujusce debiti residuum erat prorsus condonare. Quod et fecisse eum vel ex hoc loco probabile fit, ut hoc pacto* POTESTATIS INDULGENTIAS CONFERENDI, *quam Ecclesiæ suæ relicturus erat,* QUÆDAM VELUT PRIMITIAS *suo ad inferos adventu consecraret.*

Au sujet du second texte de S. Pierre, il dit : « L'Apôtre rappelle une seconde fois cette prédication, pour qu'on ne puisse pas douter qu'il s'agit dans les deux cas du même fait et pour qu'un passage éclaircisse l'autre ; comme il a dit dans le chapitre précédent que le *Christ prêcha* aux esprits qui étaient emprisonnés, il dit ici que *les morts furent évangélisés.* Il parle de ceux dont il avait déjà fait mention, c'est-à-dire des esprits placés dans la prison du *Purgatoire*, qui avaient été incrédules aux jours de Noé, et de tous ceux qui pour un motif semblable étaient emprisonnés... Et ainsi le Christ prêcha

l'Évangile non-seulement aux vivants, mais aux morts, étant, après sa mort, descendu aux lieux des morts. Si vous me demandez quel évangile il prêcha aux morts, je vous répondrai que ce fut, en général, le même que celui qu'il annonça aux vivants, à savoir : qu'il était le Messie, le Fils de Dieu, qui par sa Passion et par sa mort avait racheté le genre humain; qu'en particulier il était descendu aux enfers afin que, vainqueur de l'enfer et de la mort, il les arrachât à leur prison et les enlevât avec lui au ciel... De plus le Christ prêcha l'Évangile aux morts afin que, *déjà jugés*, c'est-à-dire punis dans leur chair ou dans leur corps, puisqu'ils avaient été engloutis par le déluge et punis *humainement*, c'est-à-dire publiquement et au su de tous (car le châtiment du déluge fut manifesté à tous les hommes et il ne distingua pas les élus des réprouvés), ils vécussent dans la béatitude et la félicité par la Rédemption du Christ, *en esprit*, c'est-à-dire dans leur âme que le Christ avait rendue participante de sa gloire, en leur annonçant son Évangile, quoique leur chair souffrît encore la corruption, et *divinement*, c'est-à-dire devant Dieu, quoique le monde ignore ou ne croie pas qu'elles vivent avec Dieu. Telle est l'interprétation de ces deux passages qui nous semble la plus probable, parce qu'elle s'éloigne le moins possible du sens ordinaire des mots, et qu'elle est d'une grande importance pour confirmer le *dogme catholique* en vertu duquel nous croyons que les âmes de ceux qui s'endormirent avec piété dans le Seigneur, n'étant pas encore entièrement pures de fautes, les *expient dans une autre vie par les peines du Purgatoire* (1). » *Jam secundo meminit Apostolus hujusmodi prædicationis, ut non videatur dubitandum quin eundem sensum utrobique spectet, ut uterque locus ex altero sit illustrandus. Quod igitur superiori capite dixit* CHRISTUM PRÆDICASSE SPIRITIBUS QUI IN CARCERE ERANT, *idem est cum eo quod hic dicit :* EVANGELIZATUM EST MORTUIS..... *De iis hic agitur de quibus ante (Apostolus) egerat, i. e. de spiritibus in carcere* PURGATORIO *constitutis, qui in diebus Noe increduli fuerant, deque aliis quorum similis erat causa, cur eo carcere detinerentur... Non vivis tantum a Christo prædicatum est Evangelium, sed etiam mortuis, tunc nimirum quando mortuus ad mortuorum loca descendit. Quodnam evangelium mortuis prædicaverit si quæras, respondemus in genere quidem prædicasse idem quod vivis, nempe se Messiam esse et Filium Dei, qui sua Passione ac morte genus humanum redemerit; speciatim vero, se ad ea loca descendisse ut, tanquam mortis et inferni victor, ipsos e carcere quo tenebantur eriperet, atque una secum ad cælos subveheret... Ad hoc etiam mortuis evangelizavit Christus ut, quamvis* JUDICATI FUERINT, *i. e. puniti carne seu corpore, quando eos aquæ diluvii suffocarunt, et id* SECUNDUM HOMINES, *hoc est publice et in hominum notitia (fuit enim illa punitio omnibus hominibus manifesta, nec discernebat electos a reprobis),* VIVANT TAMEN *feliciter et beate per Christi Redemptionem ;* SPIRITU, *i. e. anima, quam Christus annuntiato ipsis evangelio gloriæ suæ participem fecit, etsi* CARNE *adhuc corruptionem patiente; et id* SECUNDUM DEUM, *i. e. coram Deo, licet mundus eos apud Deum vivere nesciat aut non credat... Hæc interpretatio utriusque loci nobis omnium maxime probatur, quod et a consueto sensu verborum quam minimum recedat, et ad stabiliendum* CATHOLICUM

(1) L. c., p. 756 sq.

DOGMA, *quo credimus animas eorum qui cum pietate dormitionem acceperunt, haud prorsus puri culparum,* POENIS PURGATORIIS IN ALTERA VITA EXPIARI, *non exiguum habeat momentum.*

II. *Preuves tirées de la tradition.*

A. Et d'abord des *symboles.*

1° *Le Symbole des Apôtres* contient dans sa forme actuelle, on le sait, le *descendit ad inferos*, passage qui manque dans les plus anciennes citations de ce Symbole. Avant le quatrième siècle la descente du Christ aux enfers n'est pas mentionnée parmi les textes symboliques dans lesquels on résuma les traditions apostoliques. Nous avons des symboles particuliers d'un certain nombre de Pères. S. Irénée résume (1), en deux endroits de son célèbre ouvrage contre les gnostiques, la doctrine chrétienne, sans rien dire de notre dogme. Tertullien et Origène (2) nous ont laissé des règles de foi ; il y a même trois formules de Tertullien (3). La lettre de S. Clément de Rome à l'apôtre S. Jacques renferme un essai de symbole (4) ; ni l'un ni l'autre ne fit mention du fait en question.

Les deux esquisses de symboles des *Constitutions apostoliques* (5) n'en renferment pas la moindre trace, et bien moins encore les projets de symbole plus courts de Novatien (6), de S. Cyprien (7) et de Victorin (8). D'après la remarque de Rufin, expliquant le Symbole des Apôtres, on ne rencontre pas dans les formulaires romains les mots *descendit ad inferna* que renfermait le formulaire de son église d'Aquilée. Il se croit d'autant plus obligé de les considérer comme une addition qu'ils manquent aussi, dit-il, dans le formulaire de l'Église d'Orient. S. Augustin s'occupe beaucoup de l'explication du Symbole des Apôtres ; il ne dit jamais rien de la descente aux enfers ; on trouve seulement, dans deux discours attribués à S. Augustin, une formule symbolique qui contient le *descendit ad inferna* (1).

Même au cinquième siècle on ne trouve pas ces mots partout. Maxime de Tourin (2) explique tout le Symbole des Apôtres sans parler de cet article de foi. S. Pierre Chrysologue n'y touche pas, quoiqu'il ait laissé six explications du Symbole des Apôtres (3) ; Léon le Grand n'en fait pas plus mention (4).

Ce n'est qu'au temps de Grégoire le Grand que le *descendit ad inferos* paraît dans tous les formulaires occidentaux du Symbole des Apôtres (5).

On a conclu de l'introduction tardive de cet article que le Symbole des Apôtres ne s'est formé que dans le cours des premiers siècles chrétiens, comme explication de la formule du Baptême; on a dit que son titre d'*apostolique* indique la doctrine qu'il renferme, nullement son origine.

Mais ces assertions se trouvent en contradiction avec la conviction prédo-

(1) L. I, 10, § 1, p. 48, ed. Massuet, et III, 4, ed. cit., § 2, p. 178.

(2) *De Princ.* I *præf.*, §§ 4-10, ed. de la Rue, t. I, p. 47 sq.

(3) *De Virg. veland.*, c. 1, p. 173. *Adv. Prax.*, c. 2, p. 501 ; *de Præscr. hæret.*, c. 13, ed. Rigalt.

(4) Conf. Mœhler, *Patrologie*, I, p. 83, publ. par Reithmayr.

(5) Cotel-Cleric., VI, 11, 14 ; t. I, p. 608.

(6) *De Trinit.*, c. 1, 8, 30.

(7) Ep. 76, ed. Baluz., Ven., 1728, p. 319 ; ep. 70, p. 269.

(8) *Schol. in Apoc. ad* XI, 1, *in Galland. Bibl. PP.*, t. IV, p. 59.

(1) Conf. Hahn, *Bibliothèque des symboles et règles de foi de l'Égl. cath. et apost.*, Breslau, 1842, p. 24, obs. 5.

(2) Hom. 83, *de Expos. Symb.*, *in Opp. Leonis M.*, ed. Venet., t. I, 1748, *Append.*

(3) Conf. Hahn, l. c., p. 11. Dietelmaier, l. c, p. 95.

(4) Conf. Hahn, p. 7. Dietelmaier, l. c.

(5) Conf. dans Hahn, p. 33-38, les Symboles de l'Église d'Occident, qui tous ont cet article.

minant à travers toute l'antiquité chrétienne que les Apôtres ont rédigé un Symbole, et que celui dont on se sert notamment dans le Baptême dérive d'eux. On dut, dès les temps apostoliques, sentir le besoin de communiquer aux catéchumènes les principales vérités de la foi chrétienne dans une formule claire et concise. Si le fond est partout le même, les variantes s'expliquent facilement, vu que, dans l'origine, le développement vivant de la doctrine n'était point arrêté par un scrupuleux attachement à la lettre stéréotypée. Mais l'accord unanime de toutes les Eglises quant au fond même de la doctrine serait incompréhensible si chaque Église avait essayé de formuler de son chef et de sa main un symbole de la foi des Apôtres. En comparant les formules sous lesquelles les plus anciens travaux symboliques nous apparaissent, on trouve peu de différences, et, en voyant l'étonnante uniformité de ces documents épars à travers le temps et l'espace, on reconnaît partout le plan primitif, le projet primordial des Apôtres. Le germe originaire se conserve intact et pur à travers les transformations, les modifications, les additions qu'offre l'histoire de ce symbole. Or, quand une addition comme le *descendit ad inferos* apparaît, non pas isolée, mais générale, il faut qu'il y ait une cause générale; l'universalité du phénomène prouve l'universalité de la cause. Parmi les tentatives faites pour remonter à l'origine historique de cet article, il en est deux surtout qui méritent qu'on y fasse attention et qu'on les apprécie.

La première, déjà indiquée par Amandus Polanus, a été exposée dans l'histoire du Symbole des Apôtres de King. Un regard jeté sur l'histoire du quatrième siècle chrétien, disent les auteurs et partisans de cette hypothèse, fait découvrir, dans la trame assez compliquée des divers systèmes de l'époque, le fil qui d'abord ne rattacha que légèrement et isolément notre article au Symbole, et finit par l'y incorporer d'une façon générale et de plus en plus intime.

Avec le quatrième siècle s'était ouverte pour l'Église l'ère du développement de sa science et de ses mœurs; un puissant mouvement, partant des commencements de l'arianisme, se partagea en deux courants, l'un orthodoxe, l'autre hétérodoxe, et trouva dans l'une et l'autre direction de vaillants défenseurs. Au premier rang des orthodoxes on avait vu le spirituel Apollinaire combattre glorieusement à côté de son ami, le grand Athanase. Emporté par le zèle de la réaction il était tombé dans l'extrémité opposée au système qu'il attaquait, en voulant expliquer, par une théorie qui lui était particulière, l'union de la divinité et de l'humanité dans la personne du Christ. S'appuyant sur la trichotomie de l'homme (1), il enseignait que le Christ avait eu, quant à sa nature humaine, outre le corps, le principe qui le vivifie, c'est-à-dire non l'âme supérieure et immortelle, mais l'âme inférieure qui s'évanouit dans la mort; que le *logos* divin avait pris la place de cette âme. Plus un dogme tel que celui de l'âme humaine et raisonnable du Christ avait de conséquences dans le système général de la religion chrétienne, plus il fallait le maintenir ferme et inébranlable contre l'opinion erronée que soutenait Apollinaire. Or l'introduction de ce point doctrinal dans le Symbole était évidemment un moyen très-approprié à cette fin. Le *descendit ad inferos*, qui suppose dans le Christ le facteur de la nature humaine nié par Apollinaire, commença à s'introduire dans quelques exemplaires du Symbole des Apôtres, en même temps que s'éveillèrent les discussions de l'a-

(1) *Voy.* Ame.

pollinarisme. King pense donc pouvoir d'autant plus attribuer cette addition du Symbole à l'apparition de l'apollinarisme que les adversaires de cette erreur lui paraissent avoir attaché une haute importance à la doctrine de la descente de l'âme du Christ dans le royaume des défunts.

Waage, dans son écrit: *de Ætate articuli quo in Symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus*, Hafniæ, 1836, entreprit une réfutation solide et foncière des explications de King; elle se résume ainsi :

L'opinion sur laquelle King établit son hypothèse est que le fait de la descente du Christ aux enfers est l'arme principale avec laquelle les orthodoxes combattaient l'apollinarisme. Or l'erreur de cette opinion se manifeste d'une part en ce que beaucoup d'adversaires de l'apollinarisme, et les plus graves, ne se servirent en aucune façon de l'argument déduit de ce fait christologique ; d'autre part, en ce que ceux qui employèrent cet argument le considérèrent comme une preuve dans la chaîne de leur démonstration, mais non comme la preuve prédominante, la preuve unique. Celle-ci, quand on n'en admettait qu'une de ce genre, était tirée, non de l'article en question, mais de l'union intime existant entre la foi en la nature humaine, complète, intégrale, à tous les degrés, dans le Verbe fait chair, et l'idée de la réconciliation et de la rénovation de l'humanité coupable et séparée de Dieu.

Quant à l'autre argument de l'hypothèse de King, savoir le témoignage de Rufin, que les mots *descendit ad inferna* étaient une addition à la profession de foi du Baptême propre à l'Église d'Aquilée, sa force et sa valeur résulteraient de ce que Rufin aurait daté cette addition de la controverse de l'apollinarisme. Mais comme il n'en est rien, comme il n'y en a pas la moindre trace, la plus petite allusion, le second argument du système de King tombe non moins que le premier.

En outre, si l'on parcourt la série des conciles tenus durant la discussion de l'apollinarisme, on ne voit, ni dans leurs professions de foi, ni dans leurs actes, que la doctrine de la descente du Christ aux enfers ait été opposée au système d'Apollinaire, condamné par eux, ce qui certainement aurait eu lieu si on avait considéré cet article de foi comme l'antidote unique et nécessaire de l'erreur anathématisée. Enfin cette opinion de King ne s'accorde ni avec ce fait que l'addition dont il s'agit manque encore pendant des siècles à beaucoup de formulaires du Symbole des Apôtres, ni avec cet autre fait que la descente du Christ aux enfers est déjà mentionnée dans les symboles des conciles qui précédèrent l'explosion du mouvement apollinariste.

C'est ainsi que la critique de Waage renverse l'hypothèse de King, et sur ces ruines élève un nouvel essai pour expliquer le fait qui nous occupe. Waage pense que la doctrine du Purgatoire, nouvellement forgée, donna lieu à l'introduction de l'article en question dans le Symbole des Apôtres, la descente du Christ aux enfers, dit-il, étant le seul point par lequel la nouvelle doctrine se rattachait aux croyances chrétiennes. L'auteur de cette hypothèse nous épargne la peine de la peser à la balance de la critique historique par l'aveu qu'il fait lui-même de l'impossibilité où il a été d'appuyer son opinion par un témoignage historique quelconque tant soit peu certain. Cependant son opinion lui semble probable, par des considérations tirées de l'histoire des dogmes. « En effet, dit-il, on aurait insensiblement transformé l'idée primitive de la descente du Christ aux enfers, et, quand on eut inventé la nouvelle machine du Purgatoire et qu'on eut en

vain essayé de l'étayer de quelque texte biblique direct, il se trouva par bonheur pour elle que l'idée de la descente aux enfers était arrivée à ce point de transformation où elle pouvait prendre à la remorque l'idée nouvelle du Purgatoire, ce qui valut au dogme de la descente aux enfers, incertain jusqu'alors, l'honneur auquel il aspirait, une reconnaissance formelle et universelle, juste récompense du service rendu aux inventeurs du Purgatoire. »

D'après ce que nous avons vu plus haut du rapport intime de la descente du Christ aux enfers et du Purgatoire, et plus encore d'après les témoignages des Pères que nous allons citer, il ne restera pas de doute sur ce qu'il faut penser de cet essai critique et historique de Waage. Ajoutons toutefois que le fait d'après lequel, depuis le temps de Grégoire le Grand, le *descensus* paraîtrait généralement, à travers tout l'Occident, dans les symboles des Apôtres et surtout dans les professions de foi rédigées par les synodes de cette époque, n'aurait une force démonstrative en faveur de l'hypothèse en question que dans le cas où l'on pourrait établir, ce qui, on l'avoue, n'est pas possible, que cette conduite était déterminée par l'intention de faire prédominer de cette manière, dans la foi de l'Église, la prétendue doctrine nouvelle du Purgatoire. Le Symbole des Apôtres se distingue précisément des autres symboles ecclésiastiques par ce caractère particulier, qu'il s'est formé, non, comme les autres, sous l'influence d'une idée exclusive, d'un intérêt particulier qu'il fallait faire prédominer, mais par le mouvement naturel, spontané et intime de la conscience chrétienne, cherchant à s'exprimer dans une formule claire, nette, concise et complète, et ne se reposant pas qu'elle ne l'eût trouvée. C'est ce qui explique comment le Symbole des Apôtres se produit pendant des siècles, bien plus que d'autres, sous des formes variables, manquant tantôt de tel article, tantôt de tel autre, mettant telle partie à la place de telle autre, se modifiant de toutes sortes de façons, jusqu'à ce qu'il arrive enfin à la forme positive que l'Église demandait comme l'expression adéquate de sa foi (1).

2° La *série des symboles*, qui appelle maintenant notre attention, sera précédée d'un coup d'œil sur les décisions des premiers conciles œcuméniques par rapport au Symbole. C'est en vain que nous cherchons une trace de notre dogme dans les symboles rédigés par ces conciles (2). Mais on ne peut pas conclure de ce fait que les Pères de ces conciles ne partageaient pas notre foi en la descente du Christ aux enfers, car cette conclusion devrait s'étendre alors à d'autres points de foi dont il n'est pas question dans ces assemblées et qui n'en étaient pas moins admis. Une comparaison du Symbole de Nicée (3) avec celui des Apôtres, dans sa forme actuelle, nous montre plusieurs lacunes dans le premier ; cela est encore plus notable en le comparant au Symbole de Chalcédoine (4).

Ce fait s'explique tout naturellement par l'intention spéciale que ces deux conciles avaient en composant leur symbole : il s'agissait uniquement d'exposer d'une manière catégorique et positive les dogmes de la foi chrétienne que les hérétiques niaient ou altéraient ; dès lors il n'était pas nécessaire d'énumérer les parties de la foi chrétienne qui n'étaient pas attaquées, d'autant plus qu'il ne s'agissait pas de formuler un système

(1) Conf. la *Comparaison des diverses formes du Symbole des Apôtres*, dans Hahn, l. c., p. I, et Waage, l. c., p. 109.

(2) Conf. Hahn, p. 105-122.

(3) Mansi, t. II, p. 916. Walch, *Bibl. Symb.*, p. 75 sq. Hahn, p. 185, obs. 1.

(4) Mansi, t. VII, p. 108 sq. Hahn, les notes 117-122.

de dogmes complet. C'est d'après ce point de vue qu'il faut juger l'absence de notre article de foi dans les symboles privés énumérés plus haut. Leurs auteurs expriment la plupart ailleurs, d'une manière catégorique, leur croyance en la descente du Christ aux enfers. Nous trouvons de bonne heure, dans des symboles non catholiques, la reconnaissance de ce fait christologique. On peut comparer : *a*) la 3e (4e) formule de Sirmium, en 358, rédigée par des semi-ariens (1); *b*) la formule du synode de Nicée, en Thrace, en 359 (2); *c*) la formule du synode de Constantinople, en 360 (3).

Enfin le *descensus* est cité par les orthodoxes dans un anathème (69e) du deuxième concile œcuménique de Constantinople (381), en ces termes : Εἴ τις λέγει ὅτι οὐχ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ σαρκωθεὶς σαρκὶ ἐμψυχουμένῃ, ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ καταλήλυθεν εἰς τὸν ᾅδην, ἀνάθ. ἔστω (4). A ce témoignage se joignent ceux de trois conciles postérieurs. Le concile de Tolède, en 633, déclare (can. 1) que le but de la descente du Christ aux enfers était la délivrance des âmes pieuses détenues dans les lieux inférieurs (5). Un autre concile, tenu à Tolède en 693, définit plus nettement le dogme (can. 1), en faisant arracher par l'âme du Christ les âmes pieuses à la puissance de Satan, qui les retenait captives.

Le quatrième concile de Latran admet le *descendit ad inferos* dans le Symbole, ce qui avait déjà été fait antérieurement dans le Symbole *Quicunque* (6).

(1) Mansi, t. III, p. 265 sq. Dans Hahn, l. c., p. 167.

(2) Mansi, t. III, p. 309 sq. Hahn, p 169 sq.

(3) Mansi, t. III, p. 332, et Hahn, p. 173 sq.

(4) Mansi, t. III. p. 565. Conf. Waage, l. c., p. 94 sq.

(5) Cf. la *Circul. synod. du concile d'Arles, en* 813.

(6) Conf. Kœllner, *Symbolique de toutes les Confessions chrétiennes*, Hambourg, 1837, II, p. 53 sq.

Quant aux décisions plus catégoriques encore, notamment en opposition aux opinions réformées, nous renvoyons, vu l'étendue de la matière, aux explications que donne à ce sujet le *Catéchisme romain* (1).

Si nous nous adressons aux *Pères* nous trouvons chez eux une parfaite unanimité dogmatique à côté d'une différence partielle, qui s'explique et disparaît dans la foi commune.

A. Les Pères sont unanimes à reconnaître la réalité, le fait même et le but de la descente du Christ dans les lieux inférieurs, en se rattachant aux données bibliques, d'après lesquelles cette descente a pour but soit la victoire du Christ sur la puissance du *hadès*, soit l'annonce de la Rédemption accomplie et la délivrance des justes retenus dans le *hadès* et affranchis par la victoire du Christ. Les Pères ou se contentent de citer les passages de la Bible relatifs au dogme, ou développent la pensée biblique. Le plus ancien témoignage de la descente du Christ aux enfers se trouve dans le sermon (apocryphe) de Thaddée à Édesse (2). Dans le testament (apocryphe) des douze patriarches celui de Benjamin prophétise ce fait (3). La lettre de S. Ignace aux Tralliens (c. 9.) en renferme la mention. S. Justin, martyr, est le premier Père de l'Église chez qui ce dogme est formulé avec certitude et netteté (4). Le passage qu'on tire d'or-

(1) Sur les rapports de cet article de foi avec la doctrine des divers états du Christ, on peut surtout consulter Schneckenburger, *la Doctrine orthodoxe des deux états du Christ, d'après les opinions luthériennes et réformées*, Pforzheim, 1848, p. 87 sq.

(2) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, 13, ed. Heinichen, Lips., 1827 sq., t. I, p. 87. Conf. Waage, l. c., p. 123 sq.

(3) 12, 9; in Galland., *Bibl. vet. PP.*, t. I, p. 239. Conf. Mœhler, *Patrologie*, t. I, p. 955.

(4) *Dial. contr. Tr.*, c. 99, dans Galland, l. c., p. 554; dans l'édit. de Paris de Maran., p. 195.

dinaire à cette occasion du *Dial. c. Tryph.*, c. 72 (1), n'a rien à faire ici. Les témoignages des autres Pères de l'Église à ce sujet ont été recueillis par le P. Petau (2) d'une manière si complète qu'elle ne laisse plus rien à désirer. Cette énumération n'est pas aussi complète quant aux différences qu'offrent les Pères à ce sujet.

B. Cette *différence* porte soit sur le *lieu*, soit sur l'*extension* du fait. D'après les plus anciennes opinions, le Christ a seulement visité et ramené dans le sein d'Abraham les âmes pieuses fixées dans le *hadès* (3), ou il les a conduites dans un séjour meilleur (dans le paradis) sans leur ouvrir les portes du ciel, qui ne seront ouvertes qu'après la résurrection des morts et le jugement dernier, parce que le ciel est le siége de la béatitude parfaite et de la véritable et complète réconciliation. Cette opinion est en rapport avec les idées eschatologiques des plus anciens Pères, idées qui ne s'arrêtèrent qu'après bien des hésitations à la conclusion décisive que la vision de Dieu et la communion avec le Christ, et par là même le point essentiel de la béatitude céleste, ont été accordés à tous les saints. S. Justin (4), s'attachant à la division du monde inférieur telle qu'elle se révèle dans l'Ancien Testament, fait attendre les âmes des justes, jusqu'à la résurrection, dans un lieu de bonheur, les impies dans un lieu de tortures. C'est dans ce séjour intermédiaire qu'ils attendent le jugement futur, avec le pressentiment de ce qui leur arrivera au dernier jour; le sentiment plein et parfait ne leur est donné qu'après le jugement définitif (1). Il déclare non chrétienne la doctrine d'après laquelle les âmes des défunts sont immédiatement accueillies dans le ciel (le lieu de la jouissance parfaite) (2).

S. Irénée (3) entrevoit aussi dans cette opinion un signe de disposition hérétique, et la trouve contraire au développement progressif de l'humanité sur la terre et à la ressemblance que l'homme doit acquérir avec le Christ (4). Il nomme paradis, situé dans le *hadès* (*invisibilis locus*), le lieu où les âmes des justes attendent la vision de Dieu (5).

Tertullien avait composé un ouvrage spécial *de Paradiso*, mais qui est perdu. Il y traitait du séjour des âmes après la mort, et, comme il le rappelle *de Anima*, 55, il se prononça en faveur d'un séjour général des âmes dans les lieux inférieurs jusqu'au jour du Seigneur. Tertullien ferme le ciel à toutes les âmes avant le second avénement du Christ, et même aux martyrs, auxquels il reconnaît un privilége en vertu duquel il les place dans le paradis, qui n'est pas dans les lieux inférieurs, qui n'est pas non plus dans les régions célestes, mais qui est un lieu intermédiaire, plein de divines joies, séparé de la terre par la zone torride. Les autres fidèles jouissent de l'avant-goût de leur béatitude future dans le *sein d'Abraham*, situé aux lieux inférieurs, *inferi*, plus élevé toutefois que le lieu préalable des supplices des impies (*in-*

(1) Dans Galland, p. 529.

(2) *Opus de theologicis dogmatibus*, ed. Antv., 1700, t. II, P. I, p. 196; *de Incarnat.*, L. XIII, c. 15, et Dietelmaier, l. c.

(3) Tertull., *de Anim.*, 55, ed Semler., t. IV, p. 324.

(4) *Dial. c. Tr.*, c. 5. Conf. Semisch., p. 477-479.

(1) *Cohort. ad Gr.*, c. 35, ed. Maran., p. 32. Conf. Mœhler, *Patrologie*, t. I, p. 224 sq.

(2) *Dial. c. Tr.*, c. 80, édit. Paris, 1742, p. 178.

(3) *Adv. Hæres.*, V, 31.

(4) Ed. Massuet., p. 330 sq. (451, Gr.). Conf. le passage sur la *Descente du Christ aux enfers*, IV, 27, p. 264; 45, p. 347.

(5) *Adv. Hæres.*, V, 5. Conf. Münscher, *Manuel de l'hist. des Dogm. chrét.*, 2e éd., Marb. 1804, t. II, p. 430.

fernus) (1). Ils sont justement obligés de passer par ces degrés de développement, ces stades de réascension, analogues aux degrés qu'a marqués et préfigurés le divin Maître et Seigneur par sa mort, sa sépulture, sa descente dans les enfers, sa résurrection, son ascension (2). Le même écrivain rejette l'opinion d'après laquelle les patriarches et les prophètes seraient montés, à la suite de la résurrection du Seigneur, des lieux inférieurs dans le paradis, d'autant plus qu'il refuse cette transmigration glorieuse à ceux qui sont morts dans la foi au Christ, à moins que le sang du martyre ne leur ait ouvert les portes du paradis. Novatien désigne le royaume des puissances infernales comme le lieu où les âmes des justes et des impies ressentent l'avant-goût du jugement à venir (3). Hippolyte exprime plus nettement encore cette pensée (4), qui est celle de Lactance (5) et de S. Hilaire de Poitiers (6).

Parmi les Pères grecs, S. Cyrille de Jérusalem (7), S. Grégoire de Nazianze (8), S. Grégoire de Nysse (9) et S. Jean Chrysostome (10) pensent que les âmes des fidèles n'arrivent pas immédiatement après leur mort, avant

(1) *De Anima*, 55, 58. Conf. 7, 8; *de Resurrect.*, 43. Conf. 17; *adv. Marc.*, IV, 34. Cf. *Apolog.*, c. 47.
(2) *De Anima*, 55.
(3) *De Trinit.*, 1. Galland, *Bibl. PP.*, t. III, p. 288.
(4) Dans les fragments de son écrit *adv. Græc.*, I, dans Fabric., *Opp. Hippolyt.*, Hamb., 1716, p. 221; dans Galland, *Bibl. PP.*, t. II, p. 451 sq
(5) *Inst. div.*, VII, 21, in Gall., *Bibl. PP.*, t. IV, p. 360.
(6) *Tract. in Ps.* 2, n. 48, ed. Veron., 1720, t. I, p. 59; *Tract. in Ps.* 138, n. 22, t. I, p. 571.
(7) *Cat.*, V, n. 10, ed. Par., 1720, p. 77; XIII, n. 31, p. 198; XVIII, n. 4, p. 287.
(8) *Orat.*, X.
(9) *De Anim. et Resurr.*, t. III, p. 209.
(10) Hom. 28, *in Ep. ad Hebr.*, ed. Bern. de Montfaucon, t. XII, p. 255 D et 256 A.

d'avoir traversé le paradis ou le *hadès*, à la pleine possession de la gloire céleste, dont toutefois ils ont l'avant-goût dans leur séjour intermédiaire. Enfin cette opinion était partagée par les trois illustres Pères de l'Église latine, S. Ambroise (1), S. Jérôme (2) et S. Augustin (3).

Les idées changent avec S. Grégoire le Grand : l'opinion d'un séjour intermédiaire des âmes des défunts s'évanouit, et celle d'un séjour permanent de réconciliation devint prédominante. Le lieu de purification seul resta un séjour temporaire d'où les âmes purifiées arrivaient directement à la contemplation parfaite de Dieu, comme ceux qui étaient parfaits avant leur mort. Partant de ce point de vue, l'influence du *descensus* sur les justes de l'Ancien Testament dut être telle que ceux-ci furent amenés par le Christ à la contemplation divine, et l'on sait, par l'histoire des dogmes, que, depuis S. Grégoire le Grand et son contemporain S. Isidore de Séville, les représentants de la science ecclésiastique les plus éminents, S. Bernard, Richard de S.-Victor, Alexandre de Hales, S. Bonaventure, S. Thomas d'Aquin, etc., se prononcèrent toujours de la même manière sur cette question.

Cf., sur la comparaison des points de différence entre les théologiens, les deux monographies suivantes : L.-A. Muratori, *de Paradiso regnique cœlestis gloria non exspectata corporum resurrectione justis a Deo conlata*, Veron., 1738; et Thom. M. Mamachius, *de Animabus justorum in sinu Abrahæ ante Christi mortem expertibus beatæ visionis Dei*, Rome, 1766. — Cf. Köllner, l. c., I, p. 688.

La littérature spéciale sur la descente

(1) *De Bono mortis*, c. 10, n. 47.
(2) *Comm. in Hos.*, l. III, c. 13.
(3) *Enarr. in Ps.* 36, serm. I, l. VIII, *Dulcitii quæstionibus*, n. 4; *de Genes. ad litter.* L. XII, c. 68.

du Christ aux enfers se trouve dans J.-Louis König, *Dogme de la Descente de J.-C. aux enfers*, Francfort sur le Mein, 1842, p. 260. Cf. Zeller, *Annuaire de Théologie*, t. Ier (ann. 1842), p. 773 sq.

FUCHS.

DESCHAMPS (JACQUES), docteur de Sorbonne, naquit en 1677 à Vironmerville, dans le diocèse de Rouen, devint curé de Dangu, en Normandie, et mourut le 1er octobre 1759 en léguant un mobilier de 10,000 fr. à son église sous condition qu'elle entretiendrait une maîtresse d'école. Il laissa en manuscrit un ouvrage qui fut publié sous le titre de *Traduction nouvelle du Prophète Isaïe, avec des dissertations préliminaires et des remarques*, 1760, in-12, traduction plus élégante qu'exacte, qui n'est souvent qu'une paraphrase.

Cf. *Biographie univ. anc. et mod.*, Paris, 1814, t. XI.

DÉSERT ARABIQUE. *Voyez* ARABIE.

DÉSERTION, *malitiosa desertio*, abandon d'un des conjoints par l'autre, qui néglige avec intention les devoirs conjugaux. Chez les protestants elle sert de motif à l'époux malicieusement abandonné pour le délier des obligations de la communauté et dissoudre à sa demande le mariage, s'il n'a pas donné lui-même des raisons légitimes de cet abandon, et si l'autre conjoint, légalement sommé de revenir, persiste dans son refus. Les anciens canonistes protestants en appellent pour cela au texte de S. Paul, I Cor., 7, 15 : « Mais si la partie infidèle se sépare, qu'elle se sépare ; car un frère ou une sœur ne sont plus assujettis en cette rencontre, mais Dieu nous a appelés en paix. » Ils prétendent trouver là une preuve que la parole du Christ, donnant le droit de divorcer en cas d'adultère, ne doit pas être restrictivement prise à la lettre, mais qu'elle doit être appliquée à tous les cas où la loi du mariage a été essentiellement violée par l'un des conjoints, et comprise dans le sens d'une complète solution du lien matrimonial (1).

Les modernes s'appuient sur l'histoire telle que les abus l'avaient faite entre le quatrième et le huitième siècle, surtout en Orient (2), et il s'est formé chez eux par l'usage et la législation une procédure dite de désertion pour les cas de divorce de ce genre. Lorsque le séjour de l'époux fugitif est connu, on le somme de revenir, sous peine d'amende et de prison; le délai épuisé, ordinairement à la demande du plaignant, suivant la pratique de certains tribunaux sans cette intervention, le divorce est prononcé. Si le domicile de l'époux absent est inconnu, on fait une invitation publique à l'époux fugitif de comparaître dans un délai marqué, sous peine, en cas de non-comparution, de déclarer le fugitif coupable de désertion malicieuse et de prononcer la dissolution du mariage, et, s'il ne comparaît pas, le divorce est prononcé par contumace. Il est toutefois exigé, pour motiver la plainte, que l'absence de l'époux attaqué ait duré un temps plus ou moins long, suivant les termes de la loi, et que le plaignant démontre, par des attestations de l'autorité, cette absence ainsi que l'incertitude du domicile actuel de l'absent, l'inutilité des recherches faites, ou qu'il l'affirme par serment (3). C'est le consistoire auquel appartient le plaignant qui en général prononce le jugement, et le droit civil règle ce qui concerne les biens à la suite du divorce (4).

(1) J.-H.Bœhmer, *J. E. P.*, l. IV, tit. 19, § 30.

(2) Eichhorn, *Principes du Droit ecclés.*, II, 471. Conf. Moy, *le Droit matrim. des Chrétiens*, I, p. 120, 278.

(3) *Voy.* SERMENT.

(4) Richter, *Manuel du Droit ecclés. cath. et évang.*, t. V, c. 4, § 269. Lippert, *Annal. du Droit eccl.*, 1er cah., p. 101. Muller, *Lexique du Droit eccl.*, v. *Desertio malit.*

Des canonistes catholiques modernes considérèrent aussi la désertion malicieuse comme un motif légal pour des catholiques de demander une séparation plus ou moins longue (1). Les plus anciens canonistes ne connaissent pas ce cas, et il ne se concilie pas avec l'esprit des prescriptions de l'Église sur le mariage et le divorce, à moins qu'à la désertion malicieuse ne se joigne l'adultère ou l'apostasie; car, hors ces deux cas, l'époux catholique ne peut refuser la communauté conjugale à l'autre époux, quelque coupable qu'il soit, à moins qu'il ne coure danger pour son âme, sa vie ou sa santé.

DE MOY.

DÉSESPOIR. *Voyez* VERTUS DIVINES.

DÉSIGNATION DE LA PERSONNE. *Voyez* PROVISION.

DÉSIR. Le désir est, dans sa généralité, l'essort de l'âme vers ou contre un objet extérieur. Si l'objet lui convient, elle tend à l'attirer à elle; s'il lui répugne, elle réagit contre lui et cherche à l'éloigner. Le désir naît donc en général de la sympathie ou de l'antipathie. Le désir, considéré négativement, se transforme en dégoût, en haine (*fuga*, *odium*). Considéré positivement, et sous l'influence du goût, le désir devient le principe de l'amour (*desiderium, amor*, ἐπιθυμία) (2). La sphère du désir est vaste et multiple dans ses formes; nous ne le considérons ici qu'au point de vue moral. Le désir ne devient moral que par l'objet auquel il se rapporte; en lui-même, dans sa sphère subjective, il est indifférent. Lorsqu'il sort de cette sphère intérieure, sa nature dépend de la moralité de l'objet auquel il aspire, et il devient un *bon* ou un *mauvais* désir suivant l'objet qu'il recherche, le but qu'il se propose : *Desiderium specificatur ab objecto*, dit l'école (1).

La bonté d'un désir dépend non-seulement de l'objet qui, dans les circonstances données, doit être moralement permis, non-seulement de la droiture de l'intention, mais encore de l'intensité de la volonté tendant avec la mesure convenable vers l'objet désiré. Si l'une ou l'autre condition manque, le désir cesse d'être bon et peut devenir moralement mauvais.

Les saintes Écritures proclament de la manière la plus nette l'obligation de rejeter les mauvais désirs, dans les textes suivants : Exode, 20, 17 : « Vous ne désirerez point la maison de votre prochain; » Deut., 5, 21 : « Vous ne désirerez point la femme de votre prochain... ; » Matth., 5, 28 : « Mais moi je vous dis que quiconque aura regardé une femme avec un mauvais désir pour elle a déjà commis l'adultère dans son cœur; » Col., 3, 5 : « Faites donc mourir les membres de l'homme terrestre qui est en vous... les mauvais désirs...; » Gal., 5, 24 : « Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses désirs dissipés. » Le détail concernant les mauvais désirs se trouve à l'article CONCUPISCENCE, considérée dans sa direction coupable.

Le désir est médiateur dans la vie morale; il dépend du goût ou du dégoût; mais celui-ci, au point de vue moral, s'identifie avec la volonté. Ainsi c'est la volonté qui décide en dernière instance si l'âme désireuse s'inclinera vers un objet moralement bon ou mauvais, si son goût la portera à rechercher tel ou tel objet et à s'unir à lui. Dans ce sens le désir est l'acte intime de la volonté; précédé par le goût, suivi de l'acte extérieur qui réalise, le désir est

(1) Lippert, l. c. Muller, *Lexique*, l. c. Permaneder, *Manuel du Droit eccl. cathol. comm.*, § 664.

(2) Conf. Aristot., *de Animal.*, II, 2, 3.

(1) Conf. Alph. Lignori, *Theol. moral.*, Par. 1834, t. IV, p. 328 (Rome, 1757, t. I. p 68).

comme le médiateur entre l'un et l'autre, pour poser dans le monde visible les effets de la détermination invisible de la volonté. Le désir participe par conséquent à la nature de l'acte extérieur qui en est l'expression et qui permet de le juger. Plus le désir se rapproche ou s'éloigne de l'acte extérieur, plus il est efficace ou inefficace (*desiderium efficax et inefficax*), ce qui détermine encore divers degrés dans l'appréciation de la moralité, suivant que l'acte exprime une plus ou moins grande tendance de la volonté vers le bien ou le mal.

FUCHS.

DÉSOBÉISSANCE. La soumission d'une volonté à une autre volonté, qui constitue l'obéissance, peut être volontaire ou obligatoire. Elle est volontaire quand, pour parvenir à une plus haute perfection, on soumet sa volonté aux ordres d'un supérieur ecclésiastique, qui, sans cette démission spontanée de notre volonté propre, n'aurait pas droit à notre obéissance ; elle est obligatoire lorsqu'elle s'adresse à qui jouit du droit de nous commander. L'obéissance est illicite lorsque celui qui la réclame demande une action immorale, contraire à la volonté divine. Aussi refuser d'obéir, dans ces cas, même à ceux qui d'ailleurs ont droit de nous commander, n'est pas désobéir ; c'est résister légitimement aux atteintes portées à l'exercice de la liberté morale à laquelle tout homme a droit.

Le caractère obligatoire de l'obéissance n'est pas toujours le même ; il est plus ou moins grave suivant le droit qu'a celui qui nous commande, et c'est pourquoi le péché de la désobéissance est tantôt léger et tantôt grave. Dieu seul a droit de demander une obéissance absolue, parce que seul il ne peut rien commander d'immoral. C'est pourquoi tout péché est un acte de désobéissance à l'égard de Dieu. Cependant Dieu ne demande pas à l'homme sous forme de commandement tout ce qu'il pourrait en exiger ; il lui recommande beaucoup de choses sous forme de conseil et d'avis ; dans ce cas, lors même que l'homme agit contrairement à la volonté de Dieu, il n'y a pas de désobéissance, et par conséquent de péché.

Les autorités humaines qui ont le droit de demander obéissance sont : les dépositaires de la puissance paternelle, les supérieurs ecclésiastiques et civils, et enfin les personnes envers lesquelles on s'est engagé librement à l'obéissance par un vœu ou un contrat qui détermine l'étendue de l'obéissance volontaire, et par conséquent la grandeur du péché, quand il y a infraction. Ce sont les canons qui règlent le droit de commander qu'ont les supérieurs ecclésiastiques ; les lois civiles déterminent le pouvoir des autorités temporelles : ceux-là ne peuvent exiger que l'obéissance canonique, ceux-ci l'obéissance légale. Le devoir de l'obéissance canonique, comme celui de l'obéissance civile, oblige *sub gravi;* la désobéissance, dans ce double cas, est un péché grave, à moins que le législateur n'ait voulu imposer qu'une obligation légère, ce qu'on ne peut admettre en général dans le cas d'une matière grave. L'obéissance qu'on doit aux parents et à leurs représentants est en général un devoir gravement obligatoire pour celui qui est sous la puissance paternelle. Cependant toute désobéissance, même dans ce sens, n'est pas encore péché mortel, parce que le degré d'intelligence, la légèreté de l'âge, l'imprudence, le peu d'importance de l'objet du commandement, sont des circonstances atténuantes et des motifs d'excuse.

La désobéissance peut se manifester à divers degrés qui sont diversement désignés : tels sont l'indocilité, la résistance, l'insubordination, la révolte, etc. Les lois civiles et ecclésiastiques con-

tiennent des dispositions formelles contre ces diverses formes de la volonté rebelle aux ordres de l'Église ou de l'État (*contumacia*), dans lesquelles nous n'avons pas à entrer ici. Cf. PROCÈS.

ABERLÉ.

DESSERVANT. On nomme *desservants* ou *succursalistes* tous les curés des villes et des campagnes qui sont nommés par l'évêque sans la participation de l'État. Ils n'existent qu'en France. Le nom de prêtre auxiliaire ne dit pas assez, vu que les desservants ont comme les curés la juridiction ecclésiastique ; l'expression d'administrateur de la cure dit trop, vu que ceux-ci, dans certain pays, ne dépendent pas uniquement de la nomination épiscopale. Le desservant tient le milieu entre les deux. Les neuf dixièmes des pasteurs en France appartiennent à cette catégorie.

Origine. Elle ne remonte pas au delà du Concordat de 1801, conclu entre le Saint-Siége et le premier Consul (1). Le Concordat n'en fut que l'occasion, car il n'est pas question de desservants dans les 17 articles de ce traité. L'article 14 dit simplement « que le gouvernement assurera aux évêques et aux prêtres des diocèses et des cures de la nouvelle circonscription un traitement convenable. » Mais le premier Consul promulgua en même temps que le Concordat, et à l'insu du Saint-Siége, les *Articles organiques* (2), et l'art. 31 contient pour la première fois, d'une manière tout à fait inattendue, le mot de *desservants*. Ils arrivent après les vicaires; leur activité, comme celle des vicaires, est subordonnée à la direction des curés. Art. 31. « Les vicaires et les desservants exerceront leur ministère sous la surveillance des curés. »

L'institution des desservants, étrangère aux usages traditionnels de l'Église, restrictive de ses droits, humiliante pour le clergé, blâmée par le Saint-Siége, qui protesta fréquemment contre elle, était contraire aux dispositions les plus claires du Concordat. Celui-ci ne parle que des *curés*, tels qu'ils furent toujours connus dans l'Église jusqu'à la Révolution et tels qu'ils subsistent encore partout hors de France. Pie VII voulut que le gouvernement assurât aux curés un traitement convenable, la Révolution ayant englouti tous les biens du clergé, et de là l'art. 14 du Concordat; mais le premier Consul, ayant fait préparer les Articles organiques tandis qu'on négociait le Concordat, les promulgua en même temps que la convention avec le Saint-Siége, les fit enregistrer par le sénat et publier comme lois de l'État.

Les réclamations qu'éleva immédiatement contre ces articles le ministre d'État du Pape, le cardinal Consalvi, par l'organe du cardinal légat Caprara (1), au nom de Pie VII, entre autres le 22 mai 1802 (2), celles du Pape lui-même restèrent sans résultat. Les négociations reprises à ce sujet avec le Saint-Siége au retour des Bourbons n'aboutirent à rien. On en vint successivement à conclure deux concordats provisoires (25 août 1816, 11 juin 1817); mais leur exécution définitive souleva tant de difficultés que le gouvernement y renonça et qu'on en resta au Concordat de 1801 et à ceux des Articles organiques qui étaient encore exécutables (3).

Voici quelle fut l'organisation nouvelle. On institua dans le ressort de chaque justice de paix, pour chaque canton à peu près, une cure, dont le titulaire seul porta le nom de *curé* (4). Lui seul eut le traitement annuel promis. Les autres prêtres chargés du ministère pastoral dans le canton, au nombre

(1 et 2) *Voy.* CONCORDATS.

(1) *Voy.* la lettre du cardinal, t. V, p. 127.
(2) Artaud, *Vie de Pie VII.*
(3) *Voy.* ces articles, tome V, p. 122.
(4) *Art. org.*, tit. 4, art. 60.

de dix, quinze, vingt, reçurent le titre de *desservant*, furent placés, à peu près comme les vicaires, sous la surveillance et une sorte de subordination du curé, habituellement appelé *curé cantonal.* Cependant cette dépendance ne subsista pas longtemps et l'Église traita ces pasteurs avec plus de convenance. La juridiction leur fut donnée comme autrefois par l'Ordinaire, et, sauf le droit de l'inamovibilité, ils exercèrent leurs fonctions dans toute la plénitude des droits d'un curé.

Rapports des desservants avec les évêques.—Il est dit dans les Articles organiques (31) : « Les desservants seront approuvés par l'évêque et seront révocables par lui. » Ainsi l'évêque a le pouvoir illimité de nommer, de transférer, d'interdire, de destituer les desservants; s'il les destitue sans motif suffisant, le desservant ne peut pas en appeler de la sentence épiscopale au conseil d'État; en d'autres termes : le desservant destitué par l'évêque peut bien, *canoniquement*, mais non *civilement*, en appeler de la sentence; ce que l'évêque fait en ce sens est autorisé et confirmé par la loi. Cette disposition change radicalement l'ancienne situation des pasteurs, lesquels, on le sait, ne pouvaient être éloignés de leur cure sans une sentence canonique de l'*officialité* diocésaine. Ces tribunaux ecclésiastiques ne furent point rétablis après la Révolution, et c'est l'évêque qui personnellement décide tous les cas et toutes les causes qui jadis étaient soumis aux officialités. Cet état de choses est-il plus utile ou plus nuisible à l'Église que l'ancien? Les opinions sont partagées. Les uns ont prétendu que l'omnipotence des évêques à l'égard du clergé est un péril pour l'Église, qu'elle est contraire aux canons, qu'il est peu convenable que les évêques doivent leur toute-puissance aux Articles organiques, contre lesquels le Saint-Siége a toujours protesté, et que l'institution d'un tribunal devant lequel seraient portées les causes ecclésiastiques ne pourrait d'ailleurs restreindre le pouvoir légitime de l'épiscopat, puisque ce tribunal serait institué, pourrait être changé, au besoin aboli par l'évêque.

Les autres ont répondu que l'omnipotence actuelle des évêques est bien plus favorable à l'administration diocésaine; que par là les forces sont unies, l'impulsion est commune et plus vive, les affaires sont plus promptement expédiées; que l'évêque a besoin d'un pouvoir absolu et sans contrôle contre l'État et contre les membres du clergé qui se font les serviteurs de l'État, et se soustraient volontiers à la justice de l'Église pour se couvrir de l'égide de la légalité civile.

Tant que l'Église et l'État seront en état d'hostilité, et que l'État ne pourra être tenu en échec que par l'entente et l'action commune des évêques et des prêtres, il nous semble qu'il est désirable que l'évêque seul soit responsable et maître dans tout ce qui concerne son diocèse et son clergé; quand ces motifs n'existeront plus, alors ce sera non pas l'affaire de l'État de limiter la juridiction des prélats, mais le droit et le devoir des évêques eux-mêmes, et en général de l'Église, de faire ce qui sera juste à cet égard. Dans tous les cas la question est de savoir si l'évêque doit partager l'administration de son diocèse avec son chapitre ou non, nullement s'il doit partager sa juridiction avec l'État.

Le parti hostile aux évêques a, dans ces derniers temps, défendu avec chaleur ses principes, et n'a pas toujours, en demandant le retour de l'ancien ordre de choses, employé les moyens que peut en conscience avouer un prêtre fidèle à ses devoirs. La tendance est allée en s'exagérant jusqu'au presbytérianisme, et les évêques ont été obligés de prendre des mesures que n'auraient

peut-être pas soulevées des exigences plus justes et plus modérées.

Traitement des desservants.—Ce fut probablement la question financière qui décida la création des desservants par les Articles organiques. L'article 14 du Concordat ayant imposé au gouvernement l'obligation de pourvoir convenablement à l'entretien des évêques et des curés, le gouvernement français s'y conforma en décrétant pour les curés proprement dits, qu'il divisa en deux classes, un traitement de 1,500 fr. et de 1,000 fr.; mais il n'y avait à peu près que le dixième ou le quinzième du clergé paroissial dans la catégorie légale des curés, et c'est ainsi que l'État s'acquitta à bon marché de l'obligation d'indemniser le clergé de la perte de ses fondations et de lui fournir les moyens d'entretien conformes à sa dignité et au rang qu'il occupe dans la société.

L'art. 68 des Articles organiques dit : « Les vicaires et les desservants seront pris parmi les ecclésiastiques qui sont pensionnés en vertu des lois de l'Assemblée constituante; cette pension et les dons des fidèles constitueront leurs honoraires. » Cette pension ne fut jamais régularisée ni soldée; puis les vieux prêtres du temps de la Révolution ne pouvaient soigner les neuf dixièmes des cures; enfin il n'était ni généreux ni politique de réduire les curés à vivre des aumônes de leurs paroissiens. C'est ce que le premier Consul fut bientôt obligé de reconnaître, et un décret du 31 mai 1804 accorda aux desservants un secours annuel de 500 francs. Les paroisses étaient chargées de pourvoir au logement. Si un desservant est obligé de biner dans une autre paroisse, il reçoit un supplément de 200 francs (1). Une ordonnance royale du 9 avril 1817 éleva le traitement de 500 à 700 francs. Les curés de campagne âgés de soixante-dix ans reçurent 100 francs en sus. Une autre ordonnance du 20 mai 1818 éleva encore le traitement de 50 francs. Ceux qui ne peuvent plus servir, s'ils ont atteint soixante ans, reçoivent une pension de 300 francs, de 400 francs s'ils ont soixante-dix ans, de 500 francs s'ils ont quatre-vingts ans. Une circulaire ministérielle du 18 février 1823 fixa les appointements des desservants âgés de moins de soixante-dix ans à 750 francs, et à 900 francs ceux des septuagénaires. En 1828, ces derniers obtinrent 1,000 francs, les sexagénaires, 900 francs. En 1830 tous les autres furent portés à 800 francs. Cet état de choses resta le même pendant dix-sept ans, et ce ne fut que durant la session législative de 1847 que le sort des desservants de campagne, qu'on reconnaissait depuis longtemps devoir être amélioré, fut légèrement modifié, et que, sur la proposition du ministère, les desservants âgés de cinquante ans reçurent 900 francs, ceux de soixante ans, 1,000 francs, ceux de soixante-dix ans, 1,100 francs. Ces mesures furent en quelque sorte nécessitées par la force des choses; car, les rabbins ayant été à plusieurs reprises augmentés, les pasteurs protestants, quoique déjà mieux rétribués que les prêtres catholiques, ayant été, en dernier lieu, divisés en trois classes, aux traitements annuels de 1,500, 1,800 et 2,000 francs, il parut honteux de ne pas faire quelque chose pour le clergé de la majorité des Français.

Il est permis aux communes de voter un supplément au curé sur les fonds de la commune; ce supplément doit être porté au budget et approuvé par le préfet du département; mais un grand nombre de départements ne se sont jamais inquiétés de ce droit et ne se sont point imposé cette charge.

Le traitement que reçoit le desservant en fait-il un *fonctionnaire de l'État?* Nullement. Le curé est simple-

(1) *Décret* du 6 nov. 1814.

ment un citoyen français, qui en a tous les droits. La cour suprême a plusieurs fois décidé que le curé n'est pas fonctionnaire, en résolvant négativement la question de savoir s'il faut l'autorisation du conseil d'État pour poursuivre judiciairement un curé, autorisation nécessaire, on le sait, pour poursuivre un fonctionnaire.

Droits du desservant dans son église. — Il est naturellement membre du conseil de fabrique de sa paroisse (1); il occupe la seconde place après le président. Il a voix délibérative et peut aussi être élu président, aucune disposition légale ne disant le contraire. Il est nécessairement membre du bureau de ce conseil. Il lui soumet toutes les questions relatives à l'entretien de l'église, aux dépenses et recettes, aux acquisitions, etc. Il ne doit pas être trésorier. Il veille au maintien de l'ordre dans l'église. Il choisit et nomme les gens de service : les huissiers, sonneurs, sacristains, bedeaux, enfants de chœur (2), mais non les fossoyeurs. Il règle le prix des chaises (3); le mobilier lui est confié. Il a seul la clef de l'église, et ce n'est qu'en tant que l'autorité ecclésiastique le permet que le maire peut posséder une clef de la tour des cloches, afin de faire sonner en cas d'alarme, d'incendie, ou pour des affaires communales. Il a un droit de surveillance sur les écoles de sa paroisse (4). Il est de droit membre du comité des écoles de la commune (5). S'il est le curé le plus ancien de la circonscription, il est de droit membre du comité supérieur des écoles (6), à l'exclusion du curé du canton. La loi, du reste, ne lui impose aucune obligation

(1) *Décret* du 30 déc. 1809.
(2) *Ordonn.* du 12 janv. 1825.
(3) *Décret* du 30 déc. 1809.
(4) *Ordonn.* du 29 févr. 1816 et du 21 avril 1828.
(5) *Loi* du 28 juin 1833.
(6) *Ibid.*

à cet égard. Il peut, comme curé, fonder une école libre et la diriger, s'il est muni d'un brevet de capacité. Il peut diriger lui-même l'école primaire de la paroisse, si, outre le diplôme, il est nommé par le comité supérieur des écoles et institué par le ministre (1). Il peut aussi, sans diplôme, tenir une école d'adultes, pourvu qu'il ait l'autorisation du recteur de l'académie. En général, il est autorisé à instruire chez lui deux ou trois enfants et à préparer au séminaire deux ou trois jeunes gens, par l'enseignement secondaire (2). Il peut donner des remèdes à ses paroissiens et les soigner dans leurs maladies, sans risquer d'être judiciairement poursuivi pour ce fait, mais il faut que ses soins et ses remèdes soient livrés gratuitement (3).

Le curé ne peut légalement être ni maire ni adjoint de sa commune. Il est électeur municipal s'il est citoyen français (4). Il peut même être membre d'un conseil municipal, mais non dans la paroisse où il est curé, prendre part aux élections d'arrondissement et de département, et être élu membre de ces conseils (5). Enfin il est électeur et peut être élu membre au Corps législatif. Sa correspondance avec l'évêque est franche de port. Il paye l'impôt, mais il est affranchi de l'obligation du jury et de la tutelle (6).

En somme le clergé français du second ordre est plein de zèle et d'abnégation ; il serait difficile d'en trouver un plus dévoué aux intérêts de l'Église et des fidèles. Sa situation est rarement sereine et libre de soucis ; le monde ne lui a pas créé un sort digne d'envie ; mais l'esprit

(1) *Décision du conseil d'État* du 30 nov. 1837.
(2) *Ordonn.* du 27 févr. 1821.
(3) *Avis du conseil d'État* du 30 déc. 1810
(4) *Loi* du 21 mars 1831.
(5) 22 juin 1833.
(6) *Décision* du 23 fructidor an X. *Décret* du 20 nov. 1806.

apostolique l'anime, et cet esprit lui a fait faire des merveilles, malgré sa pauvreté, son isolement et tous les préjugés qu'il a à combattre. L'Église de France s'est relevée de ses ruines ; elle a restauré ce qui était déchu, soutenu ce qui allait défaillir, rétabli les institutions nécessaires à la perpétuité du sacerdoce ; elle s'est mêlée à toutes les œuvres de bienfaisance, à toutes les œuvres propres à propager la foi dans les contrées les plus lointaines. Le clergé comprend le prix de la liberté religieuse. Il n'a plus de priviléges politiques ; il est par là même affranchi de la tutelle de l'État, qui n'a plus sur lui les droits que semblaient lui donner ses faveurs et sa décevante protection. Le clergé pauvre et fidèle est résolu de préférer son indigence aux avantages temporels que l'État pourrait lui offrir pour prix de sa condescendance absolue ; et, si jamais l'Église recouvre dans les États européens l'indépendance qui lui appartient, elle le devra en grande partie à l'attitude ferme du clergé français qui est aussi religieusement soumis à ses chefs légitimes, à l'épiscopat, que noblement indépendant à l'égard de la puissance temporelle. La conduite morale du clergé de France est à l'abri de tout reproche ; il réalise par sa mission, sa science et son zèle, l'idée du prêtre, père des fidèles, consolateur des affligés, médiateur entre le riche et le pauvre, entre le Ciel et la terre, organe spécial de la Providence, instrument visible du salut des peuples.

Guerber.

DESTINATION DE L'HOMME. *Voyez* Homme.

DESTITUTION. *Voy.* Fonctions ecclésiastiques.

DÉTENTION (maisons de). *Voyez* Maisons de correction ecclésiastiques.

DÉTERMINISME ET INDÉTERMINISME. On nomme déterminisme la doctrine suivant laquelle la volonté humaine ne se dirige pas elle-même, mais reçoit du dehors sa direction vers un but déterminé. La question n'est pas de savoir si, pour chaque acte, la volonté est déterminée, car l'acte de la volonté manifeste précisément sa détermination ; mais il s'agit de savoir si elle est déterminée avant d'avoir pris sa détermination, c'est-à-dire si l'homme se détermine lui-même ou s'il est déterminé par un autre que lui. On dit aussi quelquefois *prédéterminisme* (qu'il faut bien distinguer de la prédestination) ; mais le pré— se trouve déjà compris dans le déterminisme ; car une détermination postérieure à l'acte de la volonté n'aurait plus de sens.

L'indéterminisme prétend que la volonté humaine se dirige elle-même et n'est pas mue par le dehors. Ceci voudrait dire que la volonté humaine est active par elle-même. Il peut y avoir une volonté qui ne reçoit pas d'influence, c'est-à-dire qui est purement et perpétuellement active ; l'énergie de l'Être absolu est nécessairement de cette nature. L'inverse est le cas d'une activité tout à fait dépendante, entièrement passive, comme celle des êtres naturels. Le premier cas serait là le déterminisme proprement dit, le second l'indéterminisme. Mais ne peut-il pas y avoir aussi des activités, et, par conséquent, des êtres, — car il ne peut y avoir d'activité sans un être qui soit actif, — lesquels auraient, il est vrai, besoin d'excitation, de stimulation, mais qui, une fois stimulés, réagiraient avec conscience et liberté ? Dans ce cas il ne serait plus question ni de déterminisme ni d'indéterminisme. De quelle espèce d'activité volontaire est douée la conscience ? quel genre d'activité libre se manifeste dans l'action humaine ? Nous ne nous connaissons pas absolument ; dès lors sommes-nous déterminés ou indéterminés ? Ni l'un ni l'autre ; nous ne le sommes absolument ni dans notre vo-

lonté, ni dans notre pensée. Cette question ne se résout que par celle de la *liberté* en général (1), comme celle de la liberté même dépend de l'idée vraie de l'homme, synthèse de deux éléments vivants, l'esprit et la matière.

G.-C. Mayer.

DETRUSIO IN MONASTERIUM. *Voy.* Réclusion dans un monastère.

DEUIL CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX. Les occasions ordinaires de deuil étaient : la mort, les malheurs publics, la famine, la guerre, etc. Le deuil pour les morts durait en général sept jours (2), dans des cas extraordinaires davantage (3). Les usages et les signes ordinaires du deuil étaient les suivants : on déchirait ses vêtements (4); on revêtait le costume de deuil, שַׂק, σάκκος, formé d'une grossière étoffe de poils, sans fente ni pli, qu'on mettait comme un sac et qu'on attachait par une corde à la ceinture (5). Les Prophètes et les prédicateurs de pénitence portaient ce costume pour exprimer le caractère sérieux de leur vocation (6). On se couvrait la tête de poussière et de cendre (7); parfois on se roulait dans la poussière (8); on s'enveloppait le menton (1) ou la tête (2); on se rasait la barbe et les cheveux, ornement des Orientaux (3), ou bien on se les arrachait (4); on se frappait la poitrine (5), les reins (6); parfois on se déchirait le visage (7), mais ceci était défendu (8); on jeûnait (9); on négligeait de se laver, de se parfumer, de nettoyer ses vêtements (10); on déposait toute espèce de bijoux (11); on ôtait ses souliers (12); les riches commandaient des pleureuses (13), qui chantaient des cantiques funèbres dans les maisons et près des tombeaux (14), et qui, plus tard, furent accompagnées du son des instruments (15). Après la cérémonie funèbre les amis du défunt préparaient un repas auquel ils assistaient avec les parents en deuil (16).

König.

DEUIL (ANNÉE DE), *annus luctus.* Lorsqu'un mariage est dissous par la mort d'un des conjoints, le survivant peut bientôt après faire une promesse de mariage (17), mais il ne peut se remarier qu'avec dispense. Le droit romain prescrivait à la veuve une année de veuvage, sous peine d'être notée d'in-

(1) *Voy.* Liberté.

(2) *Gen.*, 50, 10. I *Rois*, 31, 13. I *Paral.*, 10, 12. *Judith*, 16, 29. *Ecclés.*, 22, 12. Josèphe, *Antiq.*, XVII, 8, 4.

(3) *Nombr.*, 20, 29. *Deut.*, 21, 13. Josèphe, *Bell. Jud.*, III, 9, 5.

(4) *Gen.*, 37, 29; 44, 13. *Juges*, 11, 35. I *Rois*, 4, 12. II *Rois*, 1, 2, 11; 3, 31; 13, 31. III *Rois*, 21, 27. IV *Rois*, 5, 8; 6, 30; 11, 14; 19, 1; 22, 11, 19. *Esdr.*, 9, 3. *Esth.*, 4, 1. I *Mach.*, 2, 14; 3, 47; 4, 39; 5, 14; 11, 71. *Judith*, 14, 13. *Act.*, 14, 14.

(5) Conf. *Gen.*, 37, 34. II *Rois*, 3, 31. III *Rois* 20, 31; 21, 27. IV *Rois*, 6, 30; 19, 1. *Jérém.*, 4, 8. *Jon.*, 3, 6. *Ézéch.*, 7, 18. *Job*, 16, 15. II *Mach.*, 3, 19. *Matth.*, 11, 21. *Luc*, 10, 13. *Apoc.*, 6, 12.

(6) *Isaïe*, 20, 2. *Matth.*, 3, 4.

(7) I *Rois*, 4, 12. II *Rois*, 1, 2; 13, 19; 15, 32. *Néh.*, 9, 1. *Ézéch.*, 27, 30. *Lament.*, 2, 10. *Job*, 2, 12. I *Mach.*, 3, 47; 4, 39; 11, 71. II *Mach.*, 10, 26; 14, 15. *Judith*, 9, 1. *Matth.*, 11, 21. *Apoc.*, 18, 19.

(8) *Ézéch.*, 27, 30.

(1) *Ézéch.*, 24, 17, 22. *Mich.*, 3, 7.

(2) II *Rois*, 15, 30; 19, 4. *Jérém.*, 14, 3, 4.

(3) *Isaïe*, 15, 2. *Jérém.*, 7, 29; 16, 6; 41, 5, 48, 37. *Amos*, 8, 10. *Michée*, 1, 66. *Ézéch.*, 7, 18; 27, 31.

(4) *Esdr.*, 9, 3. *Job*, 1, 20.

(5) *Néh.*, 2, 8. *Luc*, 18, 13.

(6) *Jérém.*, 31, 19.

(7) *Jérém.*, 16, 6; 41, 5; 48, 37.

(8) *Lév.*, 19, 27, 28.

(9) I *Rois*, 1, 7; 20, 34. II *Rois*, 1, 12; 31, 31. III *Rois*, 21, 27. *Esdr.*, 10, 6. *Néh.*, 1, 4.

(10) II *Rois*, 14, 2; 19, 24. *Dan.*, 10, 3. *Judith*, 10, 2.

(11) *Ézéch.*, 26, 16. *Jon.*, 3, 6. *Judith*, 10, 3.

(12) II *Rois*, 15, 30. *Ézéch.*, 24, 17, 23.

(13) מְקוֹנְנוֹת, *Jérém.*, 9, 16.

(14) III *Rois*, 13, 20. II *Paral.*, 35, 25.

(15) *Matth.*, 9, 23.

(16) II *Rois*, 3, 35. *Jérém.*, 16, 5. *Ézéch.*, 24, 17. *Osée*, 9, 4.

(17) Fr. 10, § 1. Dig., *de His qui not. infam.*, III, 2.

famie (1), d'une part pour marquer par là son respect à l'égard du défunt, d'autre part, et surtout, pour empêcher, suivant le langage du droit, *turbatio sanguinis* (2), la veuve pouvant être encore grosse de son premier mari, et la paternité de l'enfant pouvant n'être pas clairement établie si le moment de la naissance ne donnait pas une solution péremptoire. C'est pourquoi la veuve qui accouchait peu après la mort de son mari n'était pas tenue d'attendre le délai d'un an (3). Le droit canon a adopté les principes du droit romain sur l'année de deuil des veuves, en abolissant la peine d'infamie (4).

Ce temps de deuil varie suivant les diverses législations : il est d'une année en Bavière (5), de neuf mois en Prusse (6). Le mari est également tenu, par des motifs de convenance, à un temps de deuil déterminé, soit d'une année, comme en Bavière (7), en Saxe (8), soit de six semaines, comme en Prusse (9).

PERMANEDER.

DEUIL (TEMPS DE). On comprend ordinairement par là le temps pendant lequel on manifeste publiquement la douleur qu'on éprouve de la mort de personnes qui vous sont chères. Cette manifestation consiste principalement en ce que les parents portent des vêtements de deuil, s'abstiennent de tout plaisir public. Les vêtements de deuil sont de couleur noire; les hommes portent en outre un crêpe au chapeau et au bras. On distingue le grand deuil et le demi-deuil, selon qu'on porte tous les signes du deuil usités ou seulement quelques-uns. Le Chrétien doit considérer la mort comme le passage à une vie meilleure, comme le retour dans la céleste patrie, et par conséquent son deuil doit toujours être modéré, tel qu'il convient à un enfant de Dieu adorant les décrets de sa providence. On peut dire de quiconque s'endort dans le Christ ce que S. Augustin disait de sa mère (1): *Nec misere moriebatur, nec omnino moriebatur.* Si donc les Chrétiens s'affligent, malgré la vivacité de leur foi, c'est qu'il est impossible que la faiblesse humaine ne ressente pas vivement la perte d'une personne aimée, et S. Chrysostome explique la douleur chrétienne en ces termes (2) : « Je sais que la nature humaine fléchit. On regrette ce qu'on avait l'habitude de voir chaque jour. Nous ne pouvons pas ne pas pleurer : le Christ lui-même pleura Lazare; pleurez donc, mais pleurez avec douceur, avec modération, avec la crainte de Dieu. Alors vous pleurerez, non comme si vous ne croyiez pas à la résurrection, mais comme quand on se sépare de ceux qu'on aime. Nous suivons de nos larmes ceux qui nous quittent pour un voyage, mais nous ne tombons pas dans le désespoir. Pleurez donc les morts comme des amis qui vous précèdent dans un commun voyage. » *Scio naturam flecti, et quotidianam requirere consuetudinem. Non possumus non lugere, quod et Christus ostendit, lacrymatus est enim de Lazaro. Hoc et tu facito. Lacrymare, sed leniter, sed prudenter, sed cum timore Dei. Si sic lacrymeris, non lacrymaris quasi resurrectionem non credens, sed quasi separationem non ferens. Nam illos etiam qui peregre proficiscuntur la-*

(1) L. I, 2, Cod., *de Secund. nupt.*, V, 9. *Nov.*, XXIII, c. 22.

(2) Fr. 11, § 1. Dig., *de His qui not.*, III, 3.

(3) Fr. 11, § 2. Dig., *eod.*, III, 2.

(4) C. 4, 5, X, *de Secund. nupt.*, IV, 21.

(5) *Rescr. minist.*, 9 oct. 1811.

(6) *Code génér. de Prusse*, p. II, tit. 1, § 19. *Rescrit* du 24 nov. 1800.

(7) L. c.

(8) *Regul. royal*, 15 janvier, 1803.

(9) L. c.

(1) Conf. l. VIII, c. 12.

(2) Hom. 62, al. 61, *in Joann.*

crymis prosequimur, sed non quasi desperantes. Sic et tu lacrymas mitte ac si proficiscentem præmitteres.

L'usage du noir comme couleur de deuil est très-ancien dans l'Église : S. Cyprien (1) et S. Chrysostome (2) en parlent déjà; mais ils se prononcent contre cet usage, parce que les païens en pouvaient conclure que les Chrétiens ne croyaient pas en la vérité de la résurrection. Un peu plus tard cet usage ne choquait plus personne (3).

FR.-XAV. SCHMID.

DEUIL (VÊTEMENTS DE). *Voy.* DEUIL, DEUIL (*temps de*).

DEURHOFF (GUILLAUME), né à Amsterdam en 1650, était un vannier, naturellement doué d'un esprit très-spéculatif. Il s'adonna, sans avoir fait d'études, à la lecture des ouvrages de philosophie et de théologie, surtout de ceux de Descartes et de Spinosa, et se créa un système particulier de métaphysique. Il n'en continuait pas moins son métier. Lorsqu'il avait achevé sa tâche du jour, il faisait des cours de philosophie et de théologie qui attiraient un grand concours d'auditeurs. Il publiait en même temps le résultat de ses études et de ses réflexions, et en 1715 il fit paraître une édition complète de ses œuvres.

Il devait nécessairement être attaqué de tous côtés à la suite des opinions singulières qu'il soutenait, et surtout des critiques qu'il faisait de la doctrine de l'Église réformée, qui lui semblait n'être qu'un spinosisme déguisé. Mais, malgré son aversion contre Spinosa, il fut accusé d'en professer les principes, parce qu'il soutenait qu'il n'y a dans tous les hommes pris ensemble qu'une substance pensante unique; que les âmes humaines sont, non pas des substances particulières, mais des modifications de la substance pensante unique et universelle; il paraissait aussi croire que l'Être divin est une force répandue à travers le monde, agissant dans toutes ses parties, et n'admettait la Trinité que dans le sens du sabellianisme.

Ce ne fut qu'à sa mort, en 1717, que s'arrêtèrent les discussions nées à son sujet dans l'Église réformée de Hollande. Cependant quelques secrets partisans lui survécurent parmi les Mennonites. Ils finirent aussi par s'éteindre.

Voyez la *Continuation de l'Histoire de l'Église de Mosheim,* par J.-R. Schlegel, Heilbronn, 1788, t. VI, p. 694; Ersch et Gruber, *Encyclopédie.*

SCHRÖDL.

DEUSDEDIT, cardinal. *Voyez* CANONS (*recueils de*).

DEUSDEDIT, ou *Dieudonné*, ou encore *Adéodat* (1), Pape, Romain de naissance, fils d'un sous-diacre nommé Étienne, si d'ailleurs la leçon de l'*Editio regia* d'Anastase, *de Vitis Rom. Pontif., edit. Vatic.*, 1718, I, 118, est exacte. Selon Baronius (2), ce n'est pas Étienne, mais Deusdedit qui fut sous-diacre avant son élection à la papauté, laquelle eut lieu, après la mort de Boniface IV († le 7 mai 615), le 19 octobre de la même année.

Le nouveau Pape montra une sollicitude toute spéciale pour l'honneur et l'entretien de son clergé appauvri et dispersé par les ravages de la guerre ; mais son règne trop rapide fut troublé par un affreux tremblement de terre et par une épidémie générale, qui défigurait tellement les visages que les parents ne pouvaient reconnaître les cadavres des leurs. Suivant le martyrologe rédigé par les soins de Baronius, Deusdedit guérit, en l'embrassant, un des pestiférés défigurés de cette façon.

(1) *De Mort.*
(2) Hom. 3, *in Ep. ad Philipp.*
(3) Vinc. Lirin., *Common.*, c. 6.

(1) *Voy.* ADÉODAT, t. I, p. 69.
(2) Ad ann. 614, n. 1.

C'est sous son règne qu'eut lieu le soulèvement du nouvel exarque de Ravenne. Éleuthère, qui d'abord parut fidèle à l'empereur Héraclius, vengea la mort de son prédécesseur Jean, chercha à rester en rapport amical avec le Pape, vainquit et tua Jean Composinus, usurpateur du pouvoir dans Naples; mais quelques années plus tard il se posa lui-même en tyran et paya son infidélité de sa tête, peu après la mort de Deusdedit (1).

Une décrétale attribuée au Pape Deusdedit, adressée à l'évêque de Séville, Gordien, qu'on trouve dans Gratien (2), et qui déclare la dissolution du mariage entre des parents qui ont tenu leurs enfants sur les fonts baptismaux, est évidemment fausse, car il n'existait pas à cette époque d'évêque Gordien à Séville, S. Isidore ayant occupé ce siége métropolitain de 600 à 638. Il en est de même d'une autre décrétale relative aux élections pontificales, qu'on trouve dans Eccard (3). Anastase cite une autre ordonnance de ce Pape en ces termes : *Hic constituit secundam missam in clero*, ce qui peut signifier qu'il autorisait le binage en cas de nécessité, ou même par simple dévotion, ou abolissait l'usage, encore en vigueur parmi les Grecs, de ne célébrer qu'un seul sacrifice par jour dans la même église, quoiqu'on puisse facilement faire remonter l'abolition de cet usage à Léon le Grand (4).

Parmi les synodes particuliers tenus sous le pontificat de Deusdedit, le plus remarquable est celui qui fut convoqué à Paris par Clotaire II, en 615 (5).

Deusdedit mourut le 8 novembre 618, et eut pour successeur Boniface V. L'Église le vénère comme un saint, dont on célèbre la mémoire le 8 novembre, quoique son nom ne paraisse pas dans les plus anciens martyrologes.

Cf. Anastase et Mansi, l. c.; en outre, Bower-Rambach, *Hist. des Papes*, IV, 36, 37, et Fr. Pagi, *Breviar. hist. chronol. critiq.*, Venet., 1730, I, 296-298. HÆUSLE.

(1) Anast., l. c., 118, 119.
(2) 1, XXX, quæst. 1.
(3) *Corp. historicor. med. ævi*, II, 188.
(4) Ep. 81, *ad Dioscorum Alexandrinum.* Conf. Card. Bona, *de Rebus liturgicis*, l. I, c. 14, n. 4.
(5) Mansi, X, 539-546.

DEUS IN ADJUTORIUM. Toutes les heures canoniales, sans exception, commencent par ces mots du Psaume 69. Cassien (1) nous apprend que les moines de l'antiquité se servaient déjà de ce verset; mais il n'est pas certain qu'il fût dit à toutes les heures canoniales avant S. Benoît. Bona explique ainsi le motif de cet usage: *Sancto solicitius divinum auxilium initio orationis invocandum est quanto acrius eo tempore invisibiles hostes contra nos certamen instituunt.* D'après la coutume de l'Église romaine, aux matines, le *Deus in adjutorium* est précédé du *Domine, labia mea aperies*; l'ordre inverse est suivi dans le bréviaire des moines. A Complies ces mots viennent après *Converte nos, Deus salutaris noster.*

Cf. Card. J. Bona, *de Sing. part. div. psalmod.*, c. 16, § 4.

DEUTÉROCANONIQUE. *Voy.* CANON.

DEUTÉRONOME. *Voy.* PENTATEUQUE.

DEVAI (MATTHIEU) ou plutôt BIRO, nommé Devai d'après son lieu de naissance, Deva, dans le comtat de Hunyad, en Transylvanie, fut un des plus actifs promoteurs du protestantisme. On le nomme le Luther de la Hongrie. On ne sait rien de sa vie privée, si ce n'est qu'il fut moine. Ayant entendu parler du mouvement produit par Luther, il y prit un grand intérêt, et finit, vers 1527 ou 1528, par abandonner son couvent, sa patrie, et vint en Hongrie. Après un

(1) *Col.*, 10, c. 10.

court séjour dans ce pays, dont il sut profiter pour gagner aux idées nouvelles deux magnats, il se rendit à Wittenberg, où il vécut en rapport intime avec Luther, dans la maison même du réformateur. En 1530 il retourna en Hongrie et propagea d'abord la nouvelle doctrine en qualité de prédicateur de Kaschau. Dénoncé à l'occasion de ses menées au roi Ferdinand Ier par les moines, et notamment par le P. Grégoire Szegedy, Franciscain, il fut obligé de se rendre à Vienne et de se justifier devant l'évêque Jean Faber.

Il alla la même année de Vienne à Bude, où l'antiroi Jean de Zapolya tenait sa cour, et où Devai espérait trouver plus de liberté et de sûreté, parce que ce roi était surtout entouré de Transylvains ; mais il y fut poursuivi par les infatigables moines et jeté en prison. Il y aurait trouvé la mort si l'orfèvre du roi, son compagnon de captivité, qu'il sut enrôler sous sa bannière, ne lui avait procuré la liberté. Devai resta encore deux ans à Bude, y prêchant la réforme, y écrivant en faveur du protestantisme deux traités, qui ne furent pas publiés, mais qui circulaient en manuscrits, séduisirent beaucoup d'esprits et déterminèrent le P. Szegedy à les réfuter dans un écrit intitulé *Rudimenta salutis*. Zapolya ayant, en 1534, transféré sa cour de Bude à Grosswardein, Devai revint dans les domaines de Ferdinand, à Scharwar, auprès de Thomas Nadasdy, plus tard palatin du royaume et grand promoteur du luthéranisme en Hongrie. Là Devai fit imprimer, en 1535, deux écrits polémiques contre les *Rudimenta salutis*, auxquels il ajouta sa défense devant J. Faber. L'année suivante il fit une seconde visite à Wittenberg, et à la fin de 1537 il retourna vers Nadasdy avec une lettre de recommandation de Mélanchthon.

Plus tard (1543) Devai inclina, dans sa doctrine de l'Eucharistie, vers les opinions de Zwingle. Les prédicateurs luthériens de la contrée de Scharwar s'étant plaints à cette occasion à Luther, celui-ci leur répondit, en 1544, « qu'il avait peine à croire qu'un tel changement se fût fait en Devai ; que, si cependant il en était ainsi, il n'y était pour rien, et que, tant qu'il garderait sa raison, il n'admettrait jamais une pareille doctrine sur l'Eucharistie. »

On ne sait plus rien de certain sur le reste de la vie de Devai, sur le lieu et la date de sa mort. Outre les écrits que nous venons de citer, on a de Devai un *Hymne*, renfermant le sommaire de la foi, qui a été adopté dans le livre de cantiques des communes réformées de la Hongrie. Quelques-uns lui attribuent une traduction hongroise des épîtres de S. Paul, imprimée en 1533 à Cracovie. Cf. Ribini, *Memorabilia Augustanæ Confessionis in regno Hungariæ*, 1787. — *Hist. Ecclesiæ reformatæ in Hungaria et Transylvania.* — Salig, 2e part. de l'*Histoire de la Confession d'Augsbourg*.

KLOTZ.

DEVOIR. Tous les préceptes de la morale peuvent se ramener à l'idée du devoir. L'idée du devoir est sur la même ligne que celles du bien et de la vertu, et forme avec celles-ci la triade morale d'où découle et à laquelle revient toute la doctrine de l'éthique. En effet, tandis que la doctrine de la vertu a pour but d'exposer le motif *subjectif*, que celle du bien (*summum bonum*) montre le but *objectif* de la vie morale, la doctrine du devoir développe les prescriptions spéciales de la loi morale (1).

I. La triple notion de la loi objec-

(1) Conf. Schleiermacher, *Esq. d'une critique des doctrines morales*, W. W., p. 177; *Essai d'un système de morale*, p. 71; *Morale chrétienne*, p. 77; *Traité sur l'idée de la vertu, du devoir, du souverain bien*, t. II de la part. phil. Rothe, *Éthique théolog.*, I, p. 200, § 93. Wirth, *Idées fondam. de l'Éthique*, part. génér.

tive, de la volonté subjective et de la conscience, constitue l'idée du devoir.

La conscience est la base de toute *obligation;* c'est par la conscience que la loi objective est acceptée, assimilée, qu'elle devient subjective dans l'homme; c'est donc la conscience qui fonde le système moral des devoirs. C'est par et dans sa conscience que le sujet moral sait et reconnaît la nécessité sacrée qui lie la liberté humaine à la loi divine, en même temps qu'il reconnaît les rapports spéciaux de la loi universelle avec les circonstances positives de la vie pratique. C'est avec raison que Sailer (1) définit le devoir une action à laquelle nous sommes moralement obligés. Il dit de même du devoir primordial (2) : « Que tout te soit devoir; sans le devoir l'amour de Dieu et du prochain ne peut être ni fondé, ni entretenu, ni accompli en toi. »

Quoique le devoir en lui-même soit un et unique, il se divise, dans la vie pratique, en devoirs multiples.

II. Ces devoirs divers, expressions variées d'une seule et même obligation fondamentale, sont communément divisés d'après les catégories suivantes :

1° Par rapport au *sujet* on les divise en devoirs *généraux*, *particuliers* et *individuels*. Les devoirs généraux obligent tous les sujets moraux; tels sont : la crainte de Dieu, la justice, la vérité. Les devoirs particuliers ne s'appliquent qu'à certains états, à certaines vocations; par exemple, le soldat doit défendre la patrie, le médecin guérir les malades, le magistrat rendre la justice. Les devoirs individuels dépendent des relations, de la situation et de l'état de chacun. Le système des devoirs généraux constitue la doctrine morale universelle; les devoirs particuliers peuvent être traités spécialement, comme

(1) *Morale chrét.*, t. II, p. 11.
(2) P. 14.

doctrine morale particulière du confesseur, du soldat, du magistrat, du médecin, des époux, des vierges. C'est à chacun à se faire son système de devoirs privés, par l'application des lois générales à ses relations individuelles, d'après les dictées de sa conscience.

2° Par rapport à l'*objet* on distingue les devoirs envers *Dieu*, envers *soi-même*, envers les *autres*, ou, en d'autres termes, les devoirs *religieux*, les devoirs *personnels* et les devoirs *sociaux*. Cette division se fonde, au point de vue biblique, sur la parole du Christ (1), qui nous ordonne d'aimer Dieu par-dessus tout et notre prochain comme nous-même, et sur la parole de l'Apôtre (2), qui nous exhorte à vivre σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς, avec tempérance, justice et piété. La Σωφροσύνη, qui, dans son essence, n'est que l'amour de nous-même, comprend les devoirs personnels; la δικαιοσύνη renferme les devoirs sociaux, et l'εὐσέβεια exprime bien l'idée des devoirs religieux.

Daub (3) insiste sur l'ordre dans lequel S. Paul énonce ces devoirs comme étant l'ordre essentiel; il remarque que ce n'est que l'accomplissement des devoirs de l'homme envers lui-même qui le met en état de reconnaître et de remplir ceux qu'il a envers les autres, et que l'homme qui ne remplit pas ces derniers ne peut reconnaître ceux qu'il a envers Dieu. La piété est le but, non le commencement. Ainsi les devoirs se suivent dans l'ordre marqué par l'Apôtre, parce que la grâce de Dieu élève l'homme et le rend d'abord libre en lui-même, puis capable de reconnaître ses obligations envers les autres, enfin apte à avancer jusqu'à sa consommation en Dieu. Kant a rejeté les devoirs de religion comme inadmissibles, soit parce que l'homme, dit-il, ne peut avoir de

(1) *Matth.*, 22, 36-40.
(2) *Tite*, 2, 11, 12.
(3) *Syst. de la Théol. morale*, p. I, p. 293.

devoirs qu'envers un être sur lequel il a de l'influence, soit parce qu'il ne peut être question de devoirs que là où il y a réciprocité et où il y a des droits corrélatifs aux devoirs (1). Ou cette assertion est un pur paradoxe, ou elle est sérieuse. Dans le premier cas elle ne mérite pas de réfutation ; dans le second elle trouve sa réfutation dans la voix de la nature, qui proclame universellement que le devoir envers Dieu, le devoir envers Celui dont la volonté est notre loi, est le devoir des devoirs.

Le vigoureux Daub s'est prononcé avec énergie contre la négation kantienne (2). Le plus haut degré de civilisation où puisse atteindre le genre humain est celui où il reconnaît et accomplit ses devoirs envers Dieu. Dans la vie comme dans la science, il faut, en définitive, en arriver à Dieu. C'est ce que tous les peuples ont reconnu, car la dernière violation du droit qu'ils permettent est celle de la religion. Il en est de même de la science ; qu'elle soit empirique ou spéculative, à quoi tend-elle ou quelle est sa fin, sinon la religion ? La philosophie qui ne serait pas religieuse dans son principe et son résultat ne serait pas de la philosophie. C'est pourquoi la troisième partie de la morale subsistera tant que l'humanité existera.

D'un autre côté il ne manque pas de gens qui prétendent qu'il n'y a pas d'autres devoirs que ceux de la religion, que les devoirs personnels et sociaux ne sont que des formes subordonnées des premiers. Geishüttner divise la doctrine de la vertu en devoirs formels et réels envers Dieu, et comprend dans les derniers les devoirs envers soi-même et le prochain. Tous les devoirs qu'impose la vertu, dit-il (3), sont d'après leur intention des devoirs envers Dieu, d'après leur réalisation des devoirs envers les hommes; mais, comme c'est l'intention qui constitue la vertu, il faut que la doctrine qui traite des vertus représente ces devoirs comme des devoirs envers Dieu ; par conséquent elle ne peut pas leur opposer les devoirs envers soi ou envers les autres, et ne peut plus prendre pour base la division de la morale fondée sur cette opposition. Et Wanker dit de son côté (1) que la division ordinaire des devoirs envers Dieu, envers soi-même et envers les autres, n'a pas de raison d'être, puisque tous les devoirs envers Dieu sont des devoirs envers nous-mêmes et envers les autres, et réciproquement. Il considère les devoirs envers nous-mêmes et les autres au point de vue du culte divin et les désigne comme des devoirs *indirects* envers Dieu (2). Marheincke incline aussi dans ce sens (3) ; il rattache sa division des devoirs (4) aux catégories objectives de la vie du corps, de l'âme et de l'esprit, et le devoir religieux trouve également là sa place. Reinhard fait valoir de son côté une autre division, fondée sur les facultés spirituelles de l'homme, l'imagination, le sentiment, la volonté. Partant de l'idée de la perfection chrétienne, principe fondamental de sa morale, il distingue une perfection chrétienne dans le savoir, d'où les devoirs de la sagesse chrétienne ; une perfection chrétienne dans le sentiment, d'où les devoirs du sens chrétien, et une perfection chrétienne dans l'action, d'où les devoirs de la conduite et de la vie pratique (5). Nous trouvons une division analogue dans Elvenich (6).

(1) *De la Religion dans les limites de la raison pure*, p. 229. *Doctrine de la Vertu*, p. 20, 181.
(2) *Syst. de la Morale théol.*, p. I, p. 229.
(3) *Morale théolog.*, p. II, p. 2.

(1) *Morale chrétienne*, p. I, p. 320.
(2) *Ibid.*, p. 25.
(3) Conf. *Syst. de la Morale théol.*, p. 71.
(4) P. 72.
(5) *Syst. de la morale chrét.*, t. II, p. 180.
(6) *Philosophie de la Morale*, t. II, p. 4.

C'est une question controversée que de savoir s'il y a des devoirs envers les animaux; mais on ne peut guère contester que l'homme est tenu à leur égard à certaines obligations qui ont quelque chose d'analogue au devoir (1).

3° Quant à *la forme* on distingue les devoirs en *catégoriques*, *conditionnels* et *disjonctifs*.

Les devoirs *catégoriques* proclament absolument l'impératif moral et leurs exigences ne souffrent d'exception en aucune circonstance. On nomme aussi ces devoirs *absolus* ou *parfaits* et l'École en dit : *Obligant semper et pro semper*. Les devoirs *conditionnels* ne demandent à être accomplis que sous condition qu'ils puissent l'être ; comme dit l'École : *Obligant semper, sed non pro semper*. Le devoir de l'adoration intérieure oblige dans toutes les circonstances ; en revanche le devoir de l'adoration extérieure n'oblige qu'autant que les circonstances extérieures le permettent. Il est des cas où ils peuvent n'être pas accomplis. S'aimer soi-même et le prochain est un devoir absolu ; la conservation de soi-même et le secours prêté à autrui est un devoir conditionnel. Dans le devoir catégorique le devoir est uni au pouvoir; de là cet adage : *Ce que je dois, je le puis*. Mais dans le devoir conditionnel le pouvoir n'est pas toujours uni au devoir; de là la formule : *Je dois si je puis*, ou, suivant l'axiome de droit : *Ultra posse nemo obligatur*. Quant aux exigences conditionnelles du devoir, elles sont purement déclaratives pour le moment, ou elles sont problématiques pour l'avenir. Dans le premier cas les moyens, les conditions, les capacités pour remplir le devoir existent; dans le second cas il faut les acquérir. Par exemple, celui qui peut effectuer la restitution à laquelle il est tenu a le devoir de l'opérer sans retard; mais celui qui n'en possède pas actuellement les moyens n'est tenu de remplir son obligation qu'au moment où il en acquiert la possibilité. Les devoirs *disjonctifs* imposent au même sujet deux obligations dont l'accomplissement simultané n'est pas possible : par exemple, visiter l'église et visiter les malades.

(1) Conf. Schmith, sur cette question, trad. du danois Copenhague, 1778.

4° Au point de vue de leurs *qualités* on distingue les devoirs en *négatifs* et *affirmatifs*. Les devoirs négatifs, répondant à la loi prohibitive (*lex vetans et prohibens*), obligent à ne pas commettre telle ou telle action, comme le vol, le mensonge, à ne pas attenter à l'honneur, à ne pas violer le droit d'autrui.

La loi *affirmative* oblige à faire telle ou telle action, par exemple à secourir le prochain, à fréquenter l'église, et répond à la loi impérative (*lex præcipiens*). On distingue de même les devoirs *naturels* et les devoirs *positifs*, fondés les uns sur la loi naturelle, les autres sur la loi civile. Par exemple, le devoir de secourir le prochain en péril de mort est naturel; le devoir d'entendre la messe le dimanche est positif. Enfin on les divise encore en devoirs de *justice* et devoirs de *charité*, correspondant aux devoirs de *rigueur* et aux devoirs de *conscience*. C'est un devoir de justice de payer ses dettes, d'acquitter l'impôt, de restituer un dépôt; c'est un devoir de charité de pratiquer l'aumône; mais ce devoir essentiellement libre peut être changé en devoir de rigueur, comme c'est le cas pour la taxe des pauvres en Angleterre; toutefois le sentiment de bienfaisance ne peut pas plus être imposé aux riches que celui de la reconnaissance aux pauvres. L'un et l'autre sont libres, celui-là dans sa générosité, celui-ci dans sa gratitude : ils n'y sont tenus tous deux qu'en conscience. On peut ajouter encore la division en devoirs *déterminés* et *indéterminés;* payer ses dettes est un devoir

déterminé; le sujet, l'objet, le temps, le lieu, l'étendue, la nature de la dette, tout est déterminé. L'aumône est indéterminée; rien n'est fixe, ni le temps, ni la personne, ni la quantité, ni l'occasion, etc.

5° Enfin on divise les devoirs, suivant leur *origine* et leur *degré*, en devoirs *primitifs* et *dérivés*, *directs* et *indirects*, *supérieurs* et *inférieurs*. L'échelle des biens moraux donne la mesure du degré des devoirs; la santé est un plus grand bien que la richesse; l'honneur véritable est supérieur à la vie, et le témoignage de la conscience a plus de prix que l'approbation des hommes.

III. Il peut y avoir *opposition* entre les devoirs, non *in abstracto*, dans l'ordre général de ce monde tel que Dieu l'a disposé, mais *in concreto*, dans la vie réelle et particulière de chacun (1) La collision des devoirs est ou *apparente*, ou *réelle*. Dans le premier cas, il s'agit de dissiper les apparences et de reconnaître le vrai devoir; dans le second, il faut appliquer les règles de la collision; dans tous les cas, il faut remonter à la source de l'erreur et de l'embarras. Nous devons, autant que possible, éviter les collisions morales. Que si nous ne pouvons y échapper, il faut suivre les inspirations de la charité. Quand nous l'écoutons sincèrement, elle nous suggère les moyens de remplir tel ou tel devoir, tout en ne négligeant pas tel autre, de payer nos dettes et de secourir les pauvres. Que s'il faut nécessairement se décider exclusivement dans un sens ou dans un autre, c'est l'échelle des devoirs et des biens qui nous donnera la règle de notre décision. On préférera le devoir négatif au devoir affirmatif, le naturel au positif, l'absolu au conditionnel, la justice à la charité, l'obligation déterminée à l'indéterminée, l'immédiat au médiat, le devoir de religion au devoir envers soi et les autres, le devoir envers soi-même à celui du prochain d'un égal degré. Le fait moral, guidé par ces règles, la vue droite du bien, que ne trouble ni l'intérêt propre, ni la passion, nous apprendront à découvrir, dans les cas les plus embarrassants, ce qu'il faut choisir et faire.

FUCHS.

(1) *Voy.* OPPOSITION DES DEVOIRS, et Fuchs, *Syst. de la Morale chrét.*, p. 72-75.

DEVOIR CONJUGAL (1). Les droits et les devoirs des deux époux sont égaux à cet égard (2); mais ce droit se perd pour le conjoint : 1° qui se rend coupable d'adultère (3); 2° qui a contracté sciemment et sans nécessité une parenté spirituelle avec l'autre conjoint, au Baptême, en qualité de parrain de son propre enfant (4); 3° qui a contracté une parenté dite *affinitas superveniens* avec l'autre conjoint, par un commerce illégitime avec le frère ou la sœur de ce conjoint (5); 4° qui est lié par un simple vœu de chasteté perpétuelle ou par son entrée dans un couvent (6).

Il ne suit pas de la perte de ce droit la faculté de le refuser à l'autre conjoint, sauf le cas de vœu de chasteté perpétuelle, qui fonde, pendant deux mois, pour celui qui est lié par ce vœu, le droit de délibérer s'il entrera dans un couvent. Il ne résulte pas non plus de la perte de ce droit pour un des conjoints que le conjoint innocent soit empêché, en général, de l'exiger, sauf le cas où il a fait vœu d'entrer dans un cou-

(1) *Voy.* ÉPOUX (leurs devoirs).

(2) C. 3, caus. 32, quæst. 2; c. 5, caus. 33, quæst. 5.

(3) *Voy.* DIVORCE.

(4) C. 7, caus. 30, quæst. 1. Conf. c. 2, X, *de Cognat. spirit.* (4, 11). Egger, *Instruction pastorale sur le Mariage*, de Stapf, p. 246. Permaneder, § 629, note 4.

(5) C. 6, 10, 11, X, *de Eo qui cognov.* (4, 13).

(6) C. 4, 5, 6, X, *Qui clerici vel voventes* (4, 6).

vent, cas dans lequel, généralement, le mariage ne peut être consommé tant que le vœu n'est pas levé par la dispense nécessaire. Le *jus petendi debitum conjugale* une fois perdu ne peut être recouvré que par une dispense pontificale, ou, en vertu des pouvoirs quinquennaux, *facultates quinquennales*, par une dispense épiscopale. Le devoir de la cohabitation conjugale cesse non-seulement quand l'autre conjoint a perdu le droit de le réclamer, mais encore quand il y a régulièrement et valablement renoncé, par exemple par un vœu fait d'un consentement mutuel, ou lorsque ce devoir ne peut être accompli sans un danger évident pour la santé, ou s'il ne peut l'être sans péché grave, vu le temps et le lieu, ou la manière dont il est réclamé. Du reste, l'époux autorisé, en général, à refuser le devoir conjugal doit sérieusement considérer s'il peut user de son droit sans exciter l'aversion de l'autre conjoint ou sans l'exposer au désordre.

Cf. C. 4, *Dist.*, t. V, c. 1-7 ; *Caus.* 33, qu. 5. Sanchez, *de Sancto Matrim. sacram.*, lib. IX,

De Moy.

DÉVOLUTION (DROIT DE). Lorsqu'une personne légitimement autorisée à disposer d'une charge ecclésiastique, que ce soit par élection, postulation, nomination libre, collation ou présentation, ne profite pas, par sa propre faute, de son droit canonique (1), elle le perd pour cette fois (2), et ce droit passe au dignitaire ecclésiastique d'un rang immédiatement supérieur (3) (*jus provisionis devolvit ad superiorem*). Ce droit extraordinaire de provision se nomme *droit de dévolution* (*jus devolutionis*).

(1) C. 5, X, *de Concess. præb.*, III.
(2) C. 2, fin., X, *de Suppl. negl. præl.*, 1, 10.
(3) C. 41, A, *de Elect.*, I, 6.

Les prescriptions canoniques sur la possession valable et régulière d'une charge ecclésiastique ont rapport, les unes à la capacité et au mérite de la personne même qui doit être pourvue, les autres au temps et au mode de la collation du bénéfice (1). Si le collége qui élit, ou le patron à qui revient, *jure ordinario*, le droit de mettre en possession d'une charge ecclésiastique, propose sciemment à l'institution canonique du supérieur ecclésiastique un sujet incapable ou indigne, ou, par négligence, ne procède pas en temps convenable et dans la forme voulue à l'élection, et, par conséquent, à la nomination ou à la présentation du candidat, généralement l'élection, la nomination ou la présentation est cassée, et le droit de disposer du bénéfice est, pour cette fois, exercé par le supérieur ecclésiastique qui, dans le cas d'une élection ou d'une présentation régulière, aurait eu le droit de confirmer et de donner l'investiture canonique au candidat pourvu, à moins que ce supérieur n'approuve volontairement, par voie de grâce, la provision indûment conférée (2). Ainsi le droit de mettre en possession d'un bénéfice passe, *jure devolutionis* :

1° *A l'évêque* pour toutes les charges auxquelles celui qui est subordonné à sa juridiction a négligé de pourvoir, que ce soit un patron particulier, un corps électoral qui ait le droit de présentation (3), ou que ce soit une corporation, un dignitaire à qui compète de plein droit la collation (4), ou que ce soit un bénéfice que distribue le chapitre (5), même lorsque l'évêque prend personnellement part, non comme évê-

(1) *Voy.* PROVISION.
(2) C. 4, 5, X, *de Suppl. negl. præl.*, I, 10.
(3) C. 2, X, *de Concess. præb.*, III, 8 ; c. 12, X, *de Jure patron.*, III, 38.
(4) Clem., c. un., *de Suppl. negl. præl.*, I, 8.
(5) C. 2, X, *de Concess. præb.*, III, 8.

que, mais en qualité de simple chanoine et *bona fide*, à la collation non canonique (1);

2° *A l'archevêque* lorsque l'un de ses suffragants a négligé d'exercer son droit de libre collation ou de dévolution ou l'a irrégulièrement exercé (2). Si la provision d'un bénéfice, dont l'évêque, comme tel, envoie en possession avec le chapitre, a été concédée non canoniquement, le droit de collation passe de même à l'archevêque, bien entendu que l'évêque et le chapitre sont tous deux en faute (3); car, si l'un des deux seulement a procédé non canoniquement ou intempestivement, l'élection ou la nomination faite à temps et régulièrement par l'autre demeure valable;

3° *Au Pape* toutes les fois que les archevêques ont négligé d'user de leur droit. D'après une décrétale du Pape Innocent III, le droit de dévolution ne devait être exercé par le Pape que dans le cas où l'on aurait négligé ou fait, contrairement aux canons, l'élection d'un archevêque, d'un évêque, d'un abbé (4). Plus tard le même Pape, au quatrième concile universel de Latran (1215), étendit ce droit au cas d'une élection non faite à temps (5), de sorte qu'il était procédé à la nomination de la prélature vacante, si le chapitre du couvent avait été négligent, par l'évêque diocésain; si c'était le chapitre diocésain, par l'archevêque; si enfin c'était le chapitre métropolitain, par le Pape. En revanche, si l'élection avait été anticanonique d'une autre façon, par exemple si on avait employé la corruption, si on avait élu un candidat indigne, la provision du siége ou de l'abbaye devait revenir au Pape (6). Ce fut le concordat de Vienne, de 1448, § 3, qui étendit le droit de dévolution du Pape à tous les cas où un évêché ou un archevêché serait non canoniquement occupé, où un candidat incapable serait élu, où l'élection serait rejetée pour d'autres défauts, et où la confirmation serait retardée dans une élection non canonique.

Dans les concordats les plus récents du Saint-Siége avec les gouvernements des Pays-Bas, du Hanovre, de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, il a été dit que, le cas échéant soit où le chapitre de l'archevêché de Malines et ceux des sept évêchés suffragants des Pays-Bas (1), le chapitre de Hildesheim, dans le Hanovre (2), le chapitre métropolitain de Fribourg, et ceux des quatre évêchés suffragants de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, Rottenbourg, Mayence, Fulde et Limbourg (3), n'éliraient pas d'après les règles canoniques l'archevêque ou l'évêque, soit où l'élu n'aurait pas les qualités requises, le Pape, par une grâce spéciale, leur accorderait le droit de faire une nouvelle élection dans les formes canoniques.

Dans les États où, conformément aux concordats, c'est le souverain qui nomme aux siéges vacants à la place des chapitres, le droit de nomination est dévolu au Pape si la nomination n'est pas faite dans le délai canonique de trois mois. En revanche, le souverain, comme le patron laïque, ne perd pas le droit de nomination dans les cas particuliers où il aurait nommé un sujet, soit incapable, soit atteint d'un empêchement canonique.

4° Si enfin le Pape lui-même devait

(1) C. 15, X, *eod.*, III, 8.
(2) *Voy.* Collation (droit de).
(3) C. 3, 5, X, *de Suppl. negl. præl.*, I, 10; c. 15, X, *de Concess. præb.*, III, 8.
(4) C. 12, X, *de Concess. præb.*, III, 8.
(5) C. 41, X, *de Elect.*, I, 6.
(6) Sext., c. 18, *de Elect.*, I, 6.

(1) *Concord. des Pays-Bas*, art. 3, ad fin., dans Weiss, *Corp. Jur. eccles. Germ. hod.*, p. 179.
(2) Bulle *Impensa RR. PP. sollicitudo,* dans Weiss, l. c., p. 169.
(3) Bulle *Ad Dominici gregis custodiam*, dans Weiss, p. 204.

ne pas exercer dans le délai canonique un droit de provision qui lui est réservé ou dévolu, la collation du bénéfice en question reviendrait cette fois au collateur ordinaire. Cette résurrection du droit du collateur originaire ou ordinaire se nomme *droit de retour*, *jus postliminii*. Il est incontestable que la règle générale d'après laquelle des bénéfices supérieurs doivent être concédés dans le délai de trois mois à dater du jour de la notification de leur vacance, les bénéfices inférieurs, dont la collation appartient aux supérieurs ecclésiastiques, dans l'espace de six mois, est aussi obligatoire pour la nomination aux *bénéfices réservés* au Pape, et qu'après le délai de règle le collateur ordinaire, c'est-à-dire l'évêque ou le chapitre, rentre dans le droit de retour, *jus postliminii*. Il est vrai que le délai dans lequel le Pape doit faire usage de son droit de dévolution n'est pas expressément déterminé; mais la décision du quatrième concile universel de Latran : *Ut ultra tres menses cathedralis vel regularis ecclesia prælato non vacet*, par l'addition expresse de la *ratio legis : ne pro defectu pastoris gregem Dominicum lupus rapax invadat, aut in facultatibus suis Ecclesia viduata grave dispendium patiatur*, etc., pourrait bien être considérée comme devant être la règle du Saint-Siége, suivant laquelle la nomination aux églises vacantes ne doit pas être retardée au delà de trois mois à dater du jour de l'expiration du délai ordinaire. En outre il faudrait aussi admettre que dans ce cas le droit de nomination revient au collateur primitif.

5° Le droit particulier des divers Etats renferme des décisions spéciales qui s'éloignent plus ou moins des prescriptions du droit canon. En Prusse, lorsque le candidat présenté est trouvé incapable par le supérieur ecclésiastique, ou que l'élection est anticanonique, on accorde une nouvelle élection et une nouvelle présentation, et si le délai de six mois, qui est communément accordé, est écoulé, on concède encore un délai ultérieur de six semaines (1).

En Wurtemberg, quand le délai de quatre mois accordé pour la présentation à un patron laïque est écoulé, le droit de dévolution passe, non, comme le prescrit le droit canon, à l'évêque, mais au souverain. On n'y reconnaît pas de droit de dévolution en cas de négligence du souverain pour les nominations qui lui appartiennent (2). Dans le pays de Bade, si le sujet présenté est rejeté pour cause d'incapacité ou d'indignité par la section catholique du ministère, le patron peut rectifier sa nomination dans le délai de quatre semaines à dater de la notification du rejet, et cette faveur peut être renouvelée, mais non une troisième fois (3). La dévolution n'existe plus en France; c'est l'évêque seul qui nomme aux places vacantes dans son diocèse; il est l'unique collateur.

PERMANEDER.

DÉVOTION (LIVRES DE). La composition des livres de dévotion est née du désir qu'ont eu de tous temps les fidèles de s'identifier avec les cérémonies du culte auxquelles ils assistent, de célébrer avec l'Église le cycle des fêtes de l'année, de s'unir, chacun suivant le besoin de son cœur, aux prières que l'Église adresse sans interruption au Dieu trois fois saint. Nul siècle ne semble avoir été plus riche sous ce rapport que le nôtre, si l'on considère l'immense masse de livres qui s'impriment de toutes parts. Quand on y regarde de plus près, on est obligé d'avouer que cette richesse n'est qu'une

(1) *Droit civil de Prusse*, p. II, tit. 2, § 391.

(2) *Voy.* Longner, *Situation légale des évêques de la province ecclés. du H.-Rhin*, p. 244.

(3) *Arrêté de la sect. de l'Église cath.*, du 3 nov. 1837, dans Longner, l. c., p. 246.

preuve de la grande pénurie spirituelle qui existe à cet égard, surtout en Allemagne, malgré les réimpressions sans nombre des *Heures de Dévotion* d'Aarau, du *Bréviaire allemand* de Déréser, du *Manuel de Prières des gens bien élevés* de Brunner, des œuvres de l'auteur de *la Cloche de la Dévotion,* contre lesquels le clergé a toujours prémuni les fidèles avec une infatigable sollicitude.

On a cru pendant longtemps, et cette opinion est encore très-répandue, que la prière est un acte si intime, si personnel, qu'elle se soustrait à toute influence extérieure, et que nul ne peut prétendre empiéter sur ce domaine et imposer des règles, une direction, des mesures de précaution à ce sujet. Cette opinion serait parfaitement vraie si la prière ou la dévotion n'était pas l'expression positive et vivante de la foi et ne dépendait par conséquent pas, dans son esprit et sa forme, de la pureté même et de la profondeur de la foi. Mais la prière est, de sa nature, aussi objective que la foi elle-même, elle est soumise comme celle-ci aux conditions de l'Église, de ses sacrements et de son culte. Une preuve évidente de cette solidarité de la prière et de la foi ressort précisément des erreurs que renferment les livres de piété que nous avons désignés plus haut, erreurs qui ont leur fondement dans le rationalisme et le mépris habituel de l'Église.

Or l'Église prie officiellement, elle prie en esprit et en vérité, par l'offrande perpétuelle du Sacrifice non sanglant, et ce qu'elle demande en priant, et la manière dont elle prie, a un caractère aussi universel que la parole qu'elle enseigne, que les sacrements qu'elle administre, que la mission qu'elle a de garder le trésor des vérités et des grâces que lui a confié le Fils unique de Dieu. C'est pourquoi, de même que la parole qu'elle annonce est pour tous parole du salut, de même sa prière est la prière pour tous, la prière de tous, la prière qui répond aux besoins de toutes les âmes tendant vers Dieu, sans exception, et dans toutes les situations de la vie. On ne peut pour ainsi dire prier en esprit et en vérité qu'autant qu'on s'identifie avec l'Église, qu'on s'unit à son culte, qu'on s'associe à ce qu'elle dit, fait, espère et désire ; et, par conséquent, plus un livre de dévotion s'attache à la prière de l'Église, plus son mode d'oraison est l'écho fidèle de l'esprit universel de l'Église, plus ce livre a de mérite, de valeur, d'utilité pratique. Aussi des hommes d'une haute portée spirituelle ont souvent craint, malgré leur mérite réel, de rédiger des prières destinées à un usage général ; ils ont préféré recueillir les paroles dont les saints revêtaient leur pieuse pensée et qui avaient obtenu la sanction de l'Église, transmettre à la postérité comme un précieux trésor ce qu'ils avaient pu constater, et reproduire fidèlement ces saintes oraisons. Il a toujours fallu des ordres exprès de l'Église pour décider ces grands génies, ces sublimes maîtres de la dévotion chrétienne, à communiquer les chants que leur avait inspirés un pieux enthousiasme, et à contribuer de cette manière à l'édification et aux progrès des fidèles. Ainsi naquirent les chefs-d'œuvre de la liturgie, entre autres les hymnes de S. Thomas d'Aquin et tout l'office du Saint-Sacrement.

Il faut donc qu'un pasteur des âmes, qui doit avant tout mener son troupeau dans de bons pâturages et le nourrir d'aliments sains, veille à ce que les fidèles acquièrent de plus en plus l'intelligence du culte officiel, et plus le prêtre connaîtra son Missel et son Bréviaire, plus il étudiera consciencieusement les beautés et les profondeurs inépuisables de ces admirables créations de l'esprit de l'Église, et plus il lui sera

facile de diriger, de conseiller et de conduire ses ouailles dans les voies de la prière. Son sentiment, purifié par cette méditation attentive des textes sacrés, le disposera naturellement à recevoir lui-même le don de la prière et lui donnera la grâce d'entraîner la communauté dans cette voie d'oraison sérieuse et continue. Ainsi s'explique la nécessité d'éloigner des fidèles tout ce qui peut affaiblir, refroidir, flétrir l'esprit de dévotion, et de leur recommander uniquement les livres de piété que le pasteur reconnaît être en rapport intime avec ces deux incomparables modèles de toute oraison, le Bréviaire et le Missel.

Heureusement ces livres pieux et sûrs ne manquent pas dans l'Église, et l'instinct populaire recherche toujours, avec une sorte d'infaillibilité, les livres les plus anciens, qui ont pour eux la sanction du temps, la garantie de l'Église, leur inépuisable sève, leur éternelle et divine jeunesse.

Schuster.

DEVOTI (Jean), né à Rome le 11 juillet 1744, résolut de bonne heure d'entrer dans les ordres sacrés, et étudia, surtout dans cette vue, le droit civil et le droit canon. Il devint docteur, avocat à la Curie romaine, et, dès l'âge de vingt ans, fut nommé professeur de droit canon à la Sapience.

A quarante-cinq ans Pie VI le promut à l'évêché d'Anagni. Pie VII le nomma évêque de Carthage *in partibus infidelium*, secrétaire des brefs aux princes, prélat domestique, camérier secret et membre de la congrégation des Immunités, et l'emmena avec lui dans son voyage à Paris. En 1816 Devoti devint adjoint des prélats de la congrégation de l'Index.

Il s'était formé en Allemagne, à la fin du dix-huitième siècle, un parti pour défendre et propager les erreurs d'Eybel. Devoti combattit dans ses ouvrages le mal que cet homme avait fait en Allemagne, et la renommée de Devoti était déjà si grande alors que le roi d'Espagne indiqua les *Institutions* de Devoti comme base de l'enseignement du droit canon à l'université d'Alcala. C'est ce qu'on fit jusqu'en 1837, et l'on continue peut-être encore. On s'en servit également à l'université de Louvain et au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris. Devoti mourut dans cette dernière ville le 28 septembre 1820 et fut inhumé à Saint-Eustache. Ses écrits sont les suivants :

1° *De notissimis in jure Legibus*, livre estimé pour l'importance de la matière et la pureté du style;

2° *Institutionum canonicarum l. IV*, 4 vol. in-8°, son œuvre la plus célèbre et la plus répandue. On admire dans ce livre la vaste connaissance de la matière, la rare finesse des divisions et la grande rigueur des principes. Il y en eut d'abord deux éditions romaines, puis plusieurs autres dans diverses villes d'Italie, d'Espagne et d'Allemagne. L'édition de 1814, avec les observations de l'auteur et des suppléments, fut rapidement épuisée et suivie de deux autres (Gand, 1822). L'édition de Venise de 1834, que P. Sylvestre soigna, a pour base la dernière édition romaine; elle a des suppléments dus à l'auteur et est revue avec soin (4 vol. in-8°);

3° *Jus canonicum universum*. Devoti étant âgé et malade ne put achever cet ouvrage, auquel il avait longtemps travaillé ; il n'en parut que trois volumes.

Cf. *Biographie univ.*, Paris, 1837, Michaud, supplément, t. LXII, p. 456.

DEXTER (Flavius Lucius), fils de l'évêque S. Pacien de Barcelone, revêtu de hautes fonctions par les empereurs Théodose l'Ancien et Honorius, fut un lecteur assidu des anciens et surtout de Cicéron, au dire de son ami S. Jérôme, qui lui dédia son livre *de Viris illus-*

tribus, que Dexter l'avait vivement engagé à composer.

S. Jérôme nous apprend dans ce livre (cap. 132) que Dexter avait écrit une histoire universelle, *omnimodam historiam*, et l'avait dédiée au savant docteur, qui ne l'avait pas lue encore au moment où il en parlait. Il est probable d'après cela que Dexter publia cette histoire, mais on n'en entendit plus parler jusqu'au dix-septième siècle, quand parut tout à coup une chronique de Dexter, publiée par le P. Jérôme-Romain de la Higuera, Jésuite, imprimée, disait-on, d'après un manuscrit trouvé dans la bibliothèque du couvent de Fulde, réimprimée à plusieurs reprises, pourvue de courtes notes de Rodriguez Caro, expliquée par un commentaire du Cistercien François de Bivare, et défendue par ce dernier et d'autres Espagnols, notamment le savant de Vargas, comme l'histoire authentique de Dexter dont parle S. Jérôme.

Mais les raisons les plus graves ne laissent aucun doute sur la non-authenticité de cette prétendue Histoire de Dexter, sans qu'on puisse d'ailleurs déterminer précisément qui fabriqua et à quelle époque fut composée cette œuvre interpolée, que quelques-uns attribuent à Higuera lui-même. Jamais on n'a trouvé la moindre trace de Dexter dans la bibliothèque de Fulde, comme l'ont assuré, après de scrupuleuses recherches, les Jésuites Cornelius a Lapide, Lambert Strave et Christophe Robert. De plus, S. Jérôme ne parle pas d'une chronique, mais d'une espèce d'histoire universelle, due à Dexter, qui écrivait facilement le latin. Or la prétendue chronique de Dexter est un ouvrage mal écrit, dans lequel l'auteur se sert du calcul dionysien, qui n'était pas encore en usage à l'époque de Dexter. Cet ouvrage, qui va de la naissance de Jésus-Christ à l'an 430, ne traite pas plus de l'histoire profane que de l'histoire générale de l'Église, ne renferme que ce qui concerne l'Église d'Espagne, laquelle abonde en fables que l'auteur voulait précisément faire prévaloir par son œuvre apocryphe.

Il en est de même de la continuation de cette chronique, publiée d'après de prétendus manuscrits de Fulde, sous le nom de Marcus Maximus de Saragosse et de Luitprand, évêque de Crémone. On peut consulter, sur le Pseudo-Dexter : Mondejar, *Dissertations ecclésiastiques;* Nicol. Antonio, *Ancienne Bibliothèque espagnole;* le cardinal d'Aguirre, *Recueil de Conciles;* surtout les Bollandistes *in Præfat. gen. ad tom. I jan.*, c. 2, § 6, et *in Præf. ad tom. I febr.*, c. 4; Ferréra, *Histoire universelle d'Espagne.*

SCHRÖDL.

DIABLE. La doctrine concernant le diable, assez simple et assez facile à comprendre en elle-même, a été, comme beaucoup d'autres, obscurcie par quelques théologiens, et traitée contrairement aux lumières du bon sens.

Nous tâcherons d'être net, clair, simple et court, sans nous embarrasser de tout le bagage théologique que soulève le titre de cet article.

Remarquons d'abord que le diable porte beaucoup de noms. Les uns sont tirés de sa nature et de son action, d'autres rappellent des circonstances historiques. Les principales dénominations du diable sont : *Satan*, mot hébreu qui signifie adversaire, contradicteur, persécuteur ; *Diabolus*, mot venant du grec, désignant le diable comme un calomniateur, un accusateur mensonger; *Dæmon*, *dæmonium*, démon, mot également grec, représentant le diable comme une puissance spirituelle supérieure, caractérisée par quelque chose de sinistre, de ténébreux, de dangereux. Le mot allemand primitif est *Unhold*, du gothique *unhuldho*, défavorable, contraire; le mot usité *Teufel* est probable-

ment tiré du latin *diabolus*, comme le mot français *diable* et l'anglais *devil* (prononcez *dev'l*).

On parle généralement du diable comme s'il n'y en avait qu'un, et cependant le fait est qu'il en existe beaucoup. Cette locution usuelle est fondée sur ce que, confondant le concret et l'abstrait, on parle du diable là où, à proprement dire, on entend quelque chose de diabolique, une puissance satanique, ou bien sur ce qu'on ramène au prince des diables, résumant tout le mal imaginable, ce qui provient directement d'un ou plusieurs autres diables. Quand on parle absolument du Diable, on entend soit le prince des démons, soit la totalité des diables, ou ce qui est diabolique en général. Quand on veut parler d'un ou plusieurs diables en particulier, on les désigne d'une manière plus spéciale. Les mots Satan et *Diabolus* sont toujours pris au singulier pour représenter soit le prince, soit l'ensemble des diables, soit la puissance diabolique; si, au contraire, on veut parler de diables en particulier, on se sert du mot démons, *dæmones*, mauvais esprits, esprits de ténèbres, esprits malins, anges de Satan, *angeli Satanæ*, anges de ténèbres, envoyés, serviteurs, suppôts du diable. Ces remarques faites, pour aller au-devant de certains malentendus, nous allons envisager plus directement le *dogme*, c'est-à-dire la doctrine de l'Église par rapport au Diable.

I. L'Église est convaincue qu'il existe un grand nombre de diables. Cette conviction est exprimée partout où il est question des suppôts du diable, d'un royaume de Satan, partout où sont nommés les démons, les esprits immondes, *dæmones*, *spiritus immundi*. D'après ce que nous avons remarqué d'abord il ne faut pas se laisser tromper par cette circonstance que, dans les prières et les exorcismes de l'Église, dans lesquels l'Église se défend contre la puissance et l'influence satanique et même dans ses décisions dogmatiques directes, elle ne parle en général que d'un diable ou du Diable, *Diabolus, Satanas*.

L'Église reconnaît les diables comme des esprits pervers et réprouvés (*spiritus mali seu immundi et maledicti*), c'est-à-dire des esprits qui se sont séparés de Dieu, qui n'ont plus de rapport avec l'Être vrai, avec le Bien, et qui, existant néanmoins, mènent une vie aussi vaine que malheureuse. Les diables ne sont donc pas créés comme tels par Dieu; ils le sont devenus. Primitivement c'étaient des esprits purs et bons, des anges semblables à ceux que nous vénérons et invoquons comme des esprits saints et agréables au Seigneur. Cette conviction, l'Église l'a maintes fois exprimée, notamment contre les Manichéens et les Priscillianistes, qui faisaient du Diable un premier principe, étant de et par lui-même. Ainsi on lit au canon 7 du *concile de Braga* I (ann. 560 ou 563) : *Si quis dicit Diabolum non fuisse prius angelum bonum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam ejus, sed dicit eum ex tenebris emersisse, nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt, a. s.* — Le 4e concile de Latran, can. 1, dit : *Diabolus et Dæmones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali* (1).

Les diables sont donc des anges devenus mauvais, ou, comme on dit habituellement, des anges déchus. Les mots du concile de Latran, *Diabolus* et *alii Dæmones*, confirment ce que nous avons dit plus haut, d'abord du nombre des diables, ensuite de leur égalité radicale et de la supériorité de l'un d'entre eux, qui est à la tête de tous les autres et en est le prince.

(1) Conf. Leo M., *Ep.*, 15 *ad Turrib.*

Ces diables n'agissent que pour le mal et cherchent de toutes façons à le propager; ils s'efforcent de détourner toute la création de Dieu, et surtout à pervertir la volonté des hommes, c'est-à-dire à la mettre en opposition avec la volonté divine, à rompre ou à empêcher l'union des hommes avec Dieu, à tarir par là les sources du salut et de la béatitude. Ces esprits impies, réprouvés, malheureux, n'ont d'autre but que d'entraîner les autres créatures, et l'homme surtout, dans l'abîme où ils ont été précipités :

1° En corrompant ce dont l'homme se sert pour sa nourriture et ses autres besoins;

2° En tentant et trompant l'homme (*tentatio*, *deceptio*);

3° En l'égarant et le troublant dans sa conscience et la possession de lui-même par l'obsession (*obsessio*).

Les documents d'après lesquels nous pouvons établir et prouver ces croyances de l'Église sont extrêmement nombreux : ce sont toutes les prières de l'Église, dans lesquelles elle demande la protection de Dieu contre les attaques de Satan; ce sont les exorcismes et les bénédictions qui affranchissent de la puissance du démon l'homme et les substances naturelles dont il se sert, pour les rapporter à Dieu.

Quant à la possession proprement dite, nous renvoyons à l'article POSSÉDÉS.

Relativement à la *tentation*, le Catéchisme romain (1) s'est expliqué si clairement qu'il ne peut pas rester de doute sur la croyance de l'Église à ce sujet. Voyez d'ailleurs l'article TENTATION.

Il ressort de l'étude des décisions du concile de Trente (2) cet enseignement positif : que, par suite du péché, l'homme et le monde dans lequel il se trouve sont tombés sous la puissance du diable; qu'aujourd'hui encore, après que le Christ a restauré le genre humain, le diable continue son œuvre, agit sans interruption et de toutes manières sur l'homme pour l'arracher à Dieu et le soumettre à sa domination. Cette action est continue et multiple, comme l'influence de ce qui est immédiatement et inséparablement uni à l'homme, la chair et le monde. C'est pourquoi, dit le Catéchisme romain, nous sommes invités à répéter tous les jours : « Et ne nous induisez pas en tentation. » La différence entre l'état ancien et l'état actuel de l'humanité consiste en ce que, par la grâce que nous a acquise le Christ, nous sommes en état de surmonter les tentations, d'éloigner le mal qui s'efforce de s'insinuer en nous. Il faut noter toutefois que non-seulement le diable ne possède pas le pouvoir de créer le mal qu'il nous cause, mais qu'il n'a pas même le pouvoir d'en disposer librement. Si nous ne nous étions pas chargés d'une dette par le péché que nous avons librement commis, il n'y aurait pas de mal pour nous. Si le mal est entre les mains du diable, et s'il peut nous atteindre, nous devons reconnaître en cela l'ordre divin, dont le but est de nous éprouver et de nous punir (1) : *Si quis dicit quod aliquas immundas creaturas Diabolus fecerit, et tonitrua, et fulgura, et tempestates, et siccitates ipse Diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dicit, a. s.* (2).

Enfin l'Église a exprimé sa doctrine sur la séparation éternelle, la condamnation et le malheur sans terme du diable, dans ses anathèmes contre les Origénistes (3), décisions auxquelles le

(1) P. IV, c. 15, quæst. 1-10, 18, et c. 14, quæst. 7.

(2) Sess. V, c. 1, et VI, c. 1; sess. XIV, *de Extr. Uncl. proœm.*

(1) Conf. le *Conc. Brac.*, I, c. 8, cité plus haut.

(2) Conf. *ibid.*, c. 12.

(3) VII et IX.

consentement unanime de l'Église a donné une valeur absolue, comme si elles émanaient d'un concile universel (1).

Telles sont les décisions par lesquelles l'Église a exprimé sa croyance relative au diable. Elles sont, comme on le voit, simples et nettes, et quand il y aurait encore telle ou telle question indécise, en somme, l'Église a dit tout ce qu'il est nécessaire de savoir à ce sujet. Nous allons voir maintenant que le *dogme,* tel qu'il est formulé par l'Église, *est historiquement fondé.*

II. Non-seulement cette croyance a toujours existé dans l'Église, mais encore les documents immédiats de la Révélation divine, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, sont remplis de témoignages qui nous montrent le diable tel que la science de l'Église nous le représente.

A. Commençons par l'Ancien Testament. Il nous met le diable devant les yeux dès l'origine du monde, en nous racontant que, se revêtant de la forme du serpent, il séduisit l'homme, peu après sa création, le poussa à s'opposer à la volonté divine et prépara ainsi sa perte (2). Les doutes qui pourraient s'élever sur l'identité du serpent et du diable s'évanouissent lorsqu'on lit, dans d'autres parties des saintes Écritures, que « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde (3); » et: « J'appréhende que, ainsi que le serpent séduisit Ève par ses artifices, vos esprits aussi se corrompent et dégénèrent de la simplicité chrétienne (4); » et encore : « Ce grand dragon, cet ancien serpent qui est appelé Diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut précipité (5). »

Conformément à ces premières données, partout où il est question du diable, dans l'Ancien Testament, il apparaît comme le contradicteur des hommes, comme un esprit appliqué à leur faire du mal. C'est précisément pourquoi, quand il est parlé, non d'un diable en particulier, mais du diable en général, il est nommé Satan, c'est-à-dire l'ennemi, le persécuteur, le séducteur, (de שָׂטַן, être hostile, persécuteur). Du reste, les démons particuliers, quand ils apparaissent, ont le même caractère. Cette hostilité du diable à l'égard des hommes se manifeste de trois manières principales :

1° Il les porte au péché (1);

2° Il les accuse, les calomnie, les dénonce, *accusator fratrum* (2);

3° Il leur cause du mal physiquement (3), non pas, nous l'avons dit, en vertu de sa puissance propre, mais avec la permission ou par l'ordre de Dieu.

Ainsi quand (4) il insinue à David de faire le dénombrement du peuple, le livre des Rois nous apprend (5) que ce fut par l'ordre de Dieu; Dieu voulait punir Israël et se servait à cette fin de Satan. Ce n'est qu'avec une permission expresse de Dieu, voulant éprouver Job, que le diable a pu persécuter ce juste, et il n'a pu le tourmenter que dans la mesure de cette permission. C'est ainsi encore qu'Asmodée (6) n'a pu faire mourir les sept époux de la fille de Raguel que parce qu'ils étaient entrés dans la chambre nuptiale avec des dispositions basses et vulgaires, pour satisfaire leurs grossières passions (7). Il ne put rien sur Tobie, parce que celui-ci s'unit à Sara dans la crainte de Dieu, et inau-

(1) Conf. ORIGÉNISTES (controverse des).
(2) *Genèse,* 3.
(3) *Sag.*, 2, 24.
(4) II *Cor.*, 11, 3.
(5) *Apocal.*, 12, 9. Conf. 20, 2.

(1) I *Paral.*, 21, 1. IV *Rois*, 19, 22. *Matth.*, 16, 23.
(2) *Job*, 1 et 2. *Zach.*, 3, 1. Cf. *Apoc.*, 12, 10.
(3) *Job. Tobie*, 3, 8 ; 6, 14.
(4) I *Par.*, 21, 1.
(5) IV *Rois*, 24, 1.
(6) *Voy.* ASMODÉE.
(7) *Tobie*, 6, 17.

gura sa vie conjugale par la prière (1). Mais, même quand le diable sert aux dessins de Dieu, il n'est en aucune façon un serviteur de Dieu; il n'est qu'un instrument au moyen duquel le péché est puni par le péché, la méchanceté par la méchanceté. Dans tout ce que fait le diable il se montre l'adversaire de Dieu, pensant, sentant et agissant d'une manière hostile à la volonté divine, et, lorsqu'il exécute les arrêts divins, il accomplit malgré lui la volonté de Dieu et non la sienne. Dans tous les textes cités, comme dans ceux qui vont suivre, il apparaît comme un esprit étranger à Dieu, hostile à Dieu, combattant Dieu. Tel il se montre au livre III des Rois (2), où il est raconté que Saül fut agité par un malin esprit, *spiritus nequam* (רוּחַ רָעָה), dès que l'esprit de Dieu se fut retiré; tel au Lévitique (3), où Azazel (4) est posé en face de Dieu comme un mauvais esprit; tels les dieux étrangers, les idoles, qui sont désignés comme des démons, c'est-à-dire des membres du royaume de Satan (5); tels Baal ou Belzébub, qui est représenté comme le prince des diables. Si l'on objectait qu'en hébreu les idoles ne sont pas nommées *dæmonia*, nous répondrions que c'est précisément parce que les traducteurs grecs ont rendu les mots hébreux שֵׁדִים, אֱלִילִים, par *dæmonia*, qu'on peut en conclure la vraie signification de ces mots hébraïques. L'Ancien Testament donne en outre le désert pour demeure aux démons (6); il est naturel que les ennemis de Dieu et des hommes, les corrupteurs de tout bien, séjournent loin des hommes, loin de la vie sociale.

Si, d'après ce que nous avons dit, il est évident que les saintes Écritures représentent le diable entouré d'un grand nombre d'esprits partageant ses dispositions, ou même comme un ensemble de beaucoup de mauvais esprits, Isaïe (1) confirme pleinement cette donnée : il dit que « le Seigneur, en ce temps-là, visitera les armées d'en haut qui sont sur les cieux et les rois du monde qui sont sur la terre; que, les ayant ramassés et liés ensemble comme un faisceau de bois et les ayant tenus en prison, il les visitera longtemps après. »

Les rois de la terre qui sont menacés dans ce passage sont les ennemis du peuple d'Israël, par conséquent aussi les ennemis de Dieu. Nous ne pouvons donc comprendre comme armées du ciel, *militia cœli in excelso*, qu'une troupe d'ennemis de Dieu, placés plus haut que les premiers; nous avons donc là, devant nous, un royaume satanique, une multitude de démons, unis dans la haine et dans la guerre qu'ils font au Seigneur.

L'Ancien Testament ne dit rien de plus des diables; il ne répond pas à la question de l'origine du diable d'une manière tout à fait positive. On en appelle toutefois, à ce sujet, à Isaïe, 14, 12, et à Ézéchiel, 28, 17.

Dans le premier passage, Isaïe se tourne contre Babylone en ces termes : « Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer, toi qui paraissais si brillant au point du jour ? Comment as-tu été renversé sur la terre, toi qui frappais de plaies les nations? »

Dans le second texte, Ézéchiel parle de même contre Tyr : « Votre cœur s'est élevé dans votre éclat, vous avez perdu la sagesse dans votre beauté; je vous ai précipité en terre, je vous ai exposé devant la face des rois, etc. »

Le sens littéral et immédiat de ces deux passages est clair et n'a pas besoin

(1) 6, 18; 8, 1 sq.
(2) 16, 14.
(3) 16, 8, 10, 16.
(4) *Voy.* AZAZEL.
(5) Conf. Ps. 95, 5; 105, 37. *Bar.*, 4, 7 et 35.
(6) *Lév.*, 16. *Bar.*, 4, 35. *Tobie*, 8, 3.

(1) 24, 21.

de commentaires ; mais les théologiens catholiques ont toujours été convaincus que les paroles des deux prophètes ne s'adressaient pas seulement à Babylone et à Tyr, mais encore au diable, et ils en déduisaient, comme étant la doctrine de l'Ancien Testament, que le diable avait été originairement un des esprits les plus élevés de la céleste hiérarchie. C'est surtout dans l'expression de Lucifer, Porte-lumière, Étoile du matin, qu'ils ont trouvé la justification de leur interprétation. Or il ne nous semble pas qu'on puisse rien opposer de fondé à cette opinion ; les livres de l'Ancien Testament sont pleins de passages qui présentent un double sens, comme ceux qui sont ici en question. Nous ne citons qu'en passant, sans nous y arrêter, et simplement comme preuves des exagérations auxquelles arrive une science partiale, exclusive, et qui cherche, non la vérité, mais le triomphe d'une opinion préconçue, la singulière opinion des protestants, qui ont déployé une rare érudition pour établir que les Juifs ne savaient rien de l'existence du diable avant la captivité de Babylone ; que ce fut durant cet exil qu'ils en reçurent la tradition des Perses, et que les passages de l'Ancien Testament antérieurs à la captivité, dans lesquels il est question du diable, ou sont postérieurs à l'exil, ou doivent être interprétés d'une autre façon (1).

B. En passant aux témoignages du Nouveau Testament, nous devons d'abord nous arrêter à la question que l'Ancien Testament a précisément laissée incertaine à quelques égards, savoir, l'*origine du diable*. Le Nouveau Testament répond catégoriquement.

S. Pierre dit que les diables sont des anges qui ont péché, et qui se sont attiré par là le châtiment qui les a précipités dans les enfers (1). L'apôtre ne dit pas en quoi consista leur péché ; mais cela n'est pas nécessaire, car tout péché possible n'est jamais que l'opposition de la volonté créée à la volonté créatrice.

(1) Conf. Winer, *Lexique de la Bible*, par exemple.

Le Christ nous apprend que ces anges péchèrent précisément pour s'être réputés autres que Dieu les avait créés : *In veritate non stetit...*, *mendax est et pater mendacii* (2) ; et nous voyons que tel est le sens de la parole du Christ dans l'Épître de S. Jude, où, au verset 6, il est dit qu'une partie des anges n'ont pas conservé leur première dignité, *non servaverunt suum principium*, οὐκ ἐτήρησαν τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν, c'est-à-dire qu'ils ont dépravé leur nature et se sont rendus par là passibles du jugement. Cette explication est confirmée par la manière dont le Nouveau Testament parle du diable.

D'abord il établit que le nombre des anges déchus est considérable. S. Marc (3) et S. Luc (4) nomment *légion* les esprits qui se sont emparés d'un malheureux, pour indiquer qu'ils sont nombreux.

Ensuite le Nouveau Testament nous montre, à la tête de ces nombreuses légions, un chef, un prince : c'est celui qui s'appelle d'une manière absolue le *Diable*, tandis que les autres sont nommés des *anges*, c'est-à-dire des envoyés, des messagers, des serviteurs, des suppôts, *Diabolus et angeli ejus* (5). Le diable lui-même a différents noms dans l'Évangile ; tels sont, nous l'avons déjà vu, ceux de *Belzébub* (ou Beelzébub et Beelzébul) et de *Bélial* (ou Béliar). On peut consulter, sur le premier de ces noms, qui se trouve dans S. Matthieu, 10, 25 ; 12, 24 et 27, dans S. Marc,

(1) II *Pierre*, 2, 4.
(2) *Jean*, 8, 44.
(3) 5, 9.
(4) 8, 30.
(5) *Matth.*, 25, 41.

3, 22, et dans S. Luc, 11, 15, l'article Baal (1).

L'origine du nom de Bélial est douteuse. Il se trouve dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, savoir : Deutér., 13, 13 ; Juges, 19, 22 ; I Rois, 1, 16 ; 2, 12 ; 10, 27 ; 25, 17 ; II Rois, 16, 7 ; 20, 1 ; 22, 5 ; III Rois, 21, 10 ; II Par., 13, 7 ; Nah., 1, 15. Il ne se rencontre qu'une fois dans le Nouveau Testament, dans II Cor., 6, 15.

Le sens de ce mot est assez clair dans tous ces passages. Dans les textes cités de l'Ancien Testament il est principalement question des enfants de Bélial, בְּנֵי בְלִיַּעַל, et on entend par là des hommes tarés, réprouvés, sanguinaires, injustes, dissolus, etc.; Bélial apparaît donc comme le principe de la perversion ou comme la réprobation et l'impiété personnifiées, c'est-à-dire l'adversaire absolu de Dieu. C'est dans ce sens général que S. Paul emploie ce nom (2), en désignant le Christ et Bélial comme deux termes inconciliables. Il n'est pas bien établi si ce nom se rapporte, de même que Belzébub, à Baal (= Bel), ou, ce qui serait plus vraisemblable quant à l'étymologie, si c'est simplement une dénomination générale exprimant à peu près le sens de vaurien.

Du reste, nous voyons, II Cor. 6, 15, qu'au temps des Apôtres et antérieurement le mot de Bélial, comme celui de Belzébub, était un nom propre désignant le prince des diables, ou le diable dans le sens absolu.

Il y a donc un royaume satanique en opposition au royaume de Dieu. Quoique les diables ne soient rien moins qu'unis et en paix entre eux, la haine de Dieu leur est commune; ils luttent tous contre lui, et ce concert, en même temps que leur subordination à l'égard du plus puissant d'entre eux, forment un royaume organisé, auquel appartiennent d'abord les anges déchus (1), puis, et non moins réellement, les hommes qui se sont voués au diable pour le servir (2), et ainsi, au fond, tout le monde antimosaïque, antérieur au Christianisme et en dehors du Christianisme (3); et c'est pourquoi le diable est nommé le prince de ce monde, *princeps hujus mundi;* le dieu de ce siècle, *deus hujus sæculi* (4).

Ainsi le royaume du diable est l'antagoniste du royaume de Dieu ; le diable est un esprit dont l'essence est d'agir contrairement à la volonté divine.

Quant à l'*action* du diable, elle est décrite dans le Nouveau Testament d'une manière encore plus nette et plus explicite que dans l'Ancien Testament. Ce que le diable veut, c'est le progrès du mal et la destruction du bien sous toutes ses formes. Il est promoteur du péché, identique avec le péché; quiconque pèche est du diable, est un enfant du diable, *qui facit peccatum ex diabolo est, quoniam ab initio diabolus peccat* (5). Nous voyons en quoi consiste son péché, puisqu'il est nommé menteur et homicide (6); il s'efforce de nier l'existence de Dieu, de troubler l'ordre établi par Dieu, d'anéantir ce qui est vivant et vrai. C'est pourquoi son activité redouble au moment de l'Incarnation. Il met tout en œuvre pour empêcher la restauration prochaine du genre humain. Le massacre des Innocents est son ouvrage, quoique cela ne soit pas dit formellement. Cette tentative, et probablement d'autres de ce genre. ayant échoué, et l'œuvre de la Rédemp-

(1) T. III, p. 240.
(2) L. c.

(1) *Apocal.*, 12, 7-9. Conf. 20, 9. *Éph.* . 6, 12.
(2) *Matth.*, 12, 25-29.
(3) *Col.*, 1, 13.
(4) *Jean*, 12, 31 ; 14, 30. II *Cor.*, 4, 4. *Éph.*, 2, 2. Conf. *Luc*, 4, 5 et 6.
(5) I *Jean*, 3, 8. Conf. *Act.*, 13, 10.
(6) *Jean*, 8 44.

tion ayant commencé à s'accomplir avec le Baptême de Jésus-Christ, Satan s'attache au Sauveur lui-même et le tente de toutes les manières, pour le faire renoncer à l'œuvre qu'il a entreprise (1).

Il échoue de nouveau, et alors Satan poursuit le Christ de sa haine, et sa haine s'incarne dans Judas, qu'il pousse à trahir son Maître (2). Peut-être avait-il en même temps en vue d'enlever à la mort du Seigneur son principal mérite, qui consiste dans l'obéissance volontaire (3).

Malgré la nouvelle défaite qu'il essuie dans cette dernière tentative, le diable continue à entraver l'œuvre du Christ, afin d'en diminuer les fruits, s'il ne peut les détruire complétement. Il s'attaque d'abord aux Apôtres, pour ébranler les fondements du monde nouveau (4), les colonnes de l'Église; puis aux fidèles en général, auxquels il s'efforce d'enlever la foi, la charité, la vérité, qu'il trompe de toutes les façons, qu'il éloigne sans cesse du Christ (5). Il accompagne les messagers de l'Évangile pour mêler l'ivraie à la bonne semence qu'ils répandent (6), et, lorsqu'il échoue, il n'en continue pas moins à tourmenter et à railler les fidèles (7). En un mot, le diable est perpétuellement occupé à attaquer, à poursuivre l'Église de Jésus-Christ (8). N'oublions pas les obsessions, qui furent nombreuses en tout temps, mais plus que jamais au temps du Christ et dans la période suivante, et qui nous démontrent jusqu'à quel degré de rage, jusqu'à quels efforts inouïs l'enfer avait poussé sa haine contre l'œuvre de la Rédemption, au moment de l'Incarnation (1).

(1) *Matth.*, 4. *Luc*, 4. *Marc.*, 1.
(2) *Luc*, 22, 3. *Jean*, 13, 2.
(3) Conf. *Matth.*, 26, 38.
(4) *Luc*, 22, 3.
(5) *Act.*, 5, 3. *Éph.*, 4, 27; 6, 11. I *Thess.*, 3, 5. I *Tim.*, 3, 6, 7. I *Cor.*, 7, 5. II *Cor.*, 2, 11; 11, 14. II *Tim.*, 2, 26. *Jacq.*, 4, 7. I *Pierre*, 5, 8.
(6) *Matth.*, 13, 19. Conf. *Luc*, 8, 12.
(7) I *Thess.*, 2, 18. *Apocal.*, 2, 10.
(8) *Matth.*, 16, 18.

Mais toute cette rage est vaine, ces efforts sont infructueux. Le Christ n'a pas seulement vaincu le diable une fois dans une rencontre personnelle, il l'a vaincu une fois pour toutes, *vicit eum, dissolvit opera ejus* (2); il l'a vu tomber comme un éclair du ciel (3). C'est pourquoi les Chrétiens sont en état de triompher du diable et n'ont pas à trembler devant ses attaques; ils sont en sûreté dès qu'ils veillent et pourvu qu'ils conservent avec soin la grâce qui leur a été départie. Tout Chrétien peut affirmer, comme l'Apôtre S. Paul, qu'il est apte à délivrer du mal et à convertir de la puissance de Satan à Dieu, *de potestate Satanæ ad Deum,* quiconque ne résiste pas à la grâce (4).

Enfin le Nouveau Testament enseigne que les diables sont condamnés pour l'éternité à demeurer dans les enfers (5). On peut voir à ce sujet spécialement ce que dit S. Pierre dans sa IIe Ép., 2, 4, et S. Jude, vers. 6.

Les théologiens rattachent à ces deux textes la question de savoir si les diables subissent déjà la peine qu'ils ont méritée ou s'ils attendent encore le jour du dernier jugement; nous ne nous y arrêterons pas : elle nous semble plus inutile que difficile à résoudre.

De tout ce qui précède il résulte que le dogme que nous enseigne l'Église est fondé sur l'Écriture et par conséquent est une vérité révélée. C'est pourquoi le Chrétien doit admettre tout d'abord et sans recherche ultérieure que la croyance de l'Église par rapport au diable a été de tout temps la même, sans avoir jamais

(1) *Voy.* POSSÉDÉS.
(2) I *Jean*, 3, 8.
(3) *Luc*, 10, 18. Conf. *Jean*, 12, 31; 16, 11. *Col.*, 1, 12, 13; 2, 15. *Hébr.*, 2, 14, 15. *Jacq.*, 4, 7, 8. *Éph.*, 6, 16.
(4) *Act.*, 26, 18.
(5) *Voy.* ENFER.

subi une modification essentielle. Si cette assertion semble contredite par la divergence apparente des opinions de quelques docteurs chrétiens, il n'y a qu'à remarquer d'abord que cette divergence ne porte que sur des opinions particulières et non sur la croyance générale de l'Église, et, en second lieu, qu'elle est insignifiante, puisqu'elle touche, non au fond des choses, mais à des détails accessoires et accidentels.

Nous allons voir en quoi cette divergence consiste.

Non-seulement tous les documents authentiques de la croyance de l'Église, mais tous les docteurs catholiques sont absolument unanimes pour admettre que les diables sont des anges primitivement bons, actuellement déchus; qu'ils sont nombreux; qu'ils sont sous la domination d'un chef; qu'ils forment un royaume formel; que toutes leurs pensées et leurs actions tendent à s'opposer à ce que Dieu veut, crée et ordonne; que l'hostilité envers Dieu est leur nature, le mal leur but; qu'ils sont repoussés de Dieu, condamnés et livrés à des peines éternelles : unanimes par conséquent dans tout ce qui constitue le dogme catholique. Il n'y a qu'un certain nombre d'hérétiques, gnostiques, Manichéens, Priscillianistes, et quelques Origénistes, qui ont eu, à cet égard, des opinions divergentes, et il n'y a que trois questions sur lesquelles les docteurs orthodoxes diffèrent :

1° Quelle est la nature physique et la forme des diables?

2° En quoi consiste leur premier péché et à quelle époque remonte-t-il?

3° Quels ont été et quels seront leur séjour et leur état depuis leur chute jusqu'au dernier jugement?

Or ces trois questions sont du ressort de la science, ne touchent en rien ou touchent à peine le dogme, et la divergence des docteurs, même sur cette triple question, est plus apparente que réelle.

Origène, dans ce passage connu, expose assez clairement la question (1) : « Nous avons dit ce que l'Église enseigne du Diable, de ses anges, de leurs qualités mauvaises; mais l'Église ne dit pas très-clairement quelle est la forme des démons. Plusieurs docteurs pensent que le diable fut un ange apostat qui entraîna d'autres anges dans sa chute, et depuis lors on les nomme ses anges; » *De Diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus ecclesiastica prædicatio docuit quoniam sunt quidem hæc; quæ autem sint aut quomodo sint non satis clare exposuit. Apud plurimos tamen ista habetur opinio quod angelus fuerit iste diabolus et apostata effectus quam plurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur.*

Quant à la première question elle ne se borne pas aux diables, elle s'étend aux bons anges et tend à savoir si les anges sont des esprits qui ont des corps ou non. Les anciens avaient peine à s'imaginer les anges autrement que sous une forme corporelle; il n'y a que quelques Pères qui s'élèvent à l'idée de substances purement spirituelles, et même, dans ces cas, la spiritualité ne consiste encore que dans le rejet de la matière grossière. Le moyen âge voit aussi généralement les anges sous une forme corporelle (S. Bernard, Hugues de S. Victor). On se représentait les corps angéliques sous la forme d'une matière délicate et subtile, comme l'air, l'éther (2). Dès lors les diables étaient également conçus sous une forme corporelle; seulement on leur donnait des corps d'une matière plus grossière; on pensait qu'à la suite du péché les anges déchus étaient tombés dans la région

(1) *De Princ. præf.*, n. 6.

(2) *Voy.* Petav., *Theol. dogm. de Angel.* lib. I, c. 2-4.

de la matière grossière et avaient été enveloppés de cette matérialité plus épaisse. Beaucoup de Pères, S. Justin en tête, allèrent si loin dans ces imaginations qu'ils tinrent pour possible l'union charnelle des démons avec les filles des hommes. Une fois qu'on s'était persuadé que les corps des démons étaient d'une matière plus grossière que les corps angéliques, on devait élever la question de savoir si, en général, les corps démoniaques étaient d'une substance semblable ou non à celle des anges fidèles, question qui occupait encore saint Augustin.

Or, tandis que, dans l'Église latine, à dater du treizième siècle, on concevait tous les anges, bons et mauvais, comme des substances purement spirituelles, dans l'Église grecque se formait l'opinion que les bons anges sont immatériels, mais non les esprits malins (1).

Au fond, cette différence entre l'opinion actuelle et celle des anciens, quelle que soit l'apparence, est peu importante. Quant à la *nature* essentielle des démons (et des anges en général) il n'y a pas de différence entre l'opinion des anciens et celle des modernes. Cette divergence ne porte que sur l'apparence de ces créatures, sur leur mode d'*existence*. Le fait connu de chacun, qu'il nous est extraordinairement difficile, presque impossible, de penser à une existence sans une forme déterminée et sans une détermination sensible, c'est-à-dire corporelle, ce fait, disons-nous, dominait encore plus la pensée des anciens que celle des modernes; et si l'on songe qu'on accorde sans contradiction aux anges la possibilité d'exister dans l'espace, on comprendra facilement comment les anciens pouvaient dire que, hormis Dieu, il n'y a rien de purement incorporel, et l'on se gardera de rejeter de prime abord une opinion qui est beaucoup plus près de la vérité qu'on ne semble le croire de nos jours.

Les anciens ne considéraient pas, en effet, le paganisme, le polythéisme, les sacrifices, le culte des idoles, les religions de tous genres et les abominations qui en dépendaient, comme les produits exclusifs de la déception de l'esprit et des sens, de l'erreur intellectuelle et morale des hommes; ils y voyaient en même temps des phénomènes qui avaient leur cause objective et leur motif réel. Les dieux païens n'étaient pas uniquement pour eux les produits d'une imagination malade ou d'une raison corrompue; ils étaient à leurs yeux des existences objectives et réelles, c'est-à-dire précisément les démons; ils attachaient plus de sens que nous à la qualité de « prince de ce monde » donnée par le Seigneur au diable. Si donc on croyait que c'étaient les démons eux-mêmes qui étaient les auteurs du culte des idoles, des sacrifices et de la vie païenne en général, on n'était pas loin d'admettre que ces démons se réjouissaient, se repaissaient même du sang et de la vapeur des sacrifices. Ce que S. Augustin dit que les démons se réjouissent, non du sang et de la vapeur des sacrifices, mais de l'impiété qui en est l'origine, n'est pas plausible. On peut remarquer, contrairement à cette opinion, que l'impiété ne réside pas moins dans sa forme concrète, dans les sacrifices, les impudicités, les désordres de tout genre qu'elle entraîne, que dans le sentiment qui l'engendre, ce qui ramène nécessairement à l'ancienne croyance. On ne peut pas s'arrêter à cette objection que les Juifs avaient, comme les païens, des sacrifices; car, dans la conviction des Juifs et d'après leur loi, la partie matérielle de ces sacrifices n'avait aucune importance, elle ne signifiait rien en elle-même et par elle-même.

(1) *Voy.* Petav., l. c., l. III, c. 1.

Toutefois nous ne prétendons pas faire, à ce sujet, l'apologie des anciens: nous voulons seulement expliquer leur opinion, et démontrer que la différence qui existe entre eux et nous est une question purement scientifique et ne touche en aucune façon le dogme lui-même

La difficulté serait plus grave s'il y avait réellement une différence parmi les docteurs catholiques ou dans les documents immédiats de la foi de l'Église sur la question du péché des anges déchus. Or cette différence n'existe pas (il est important de le constater), et c'est à tort que des savants ont prétendu l'apercevoir dans les documents sur lesquels repose la foi catholique. Le P. Petau affirme, en rapportant un grand nombre de citations, que trois opinions se sont fait jour chez les anciens à ce sujet. Les uns, dit-il, comprenant mal la Genèse, ch. 6, v. 1, ont soutenu que le péché des anges déchus consistait dans le *commerce charnel* d'une partie des anges avec les filles des hommes; d'autres, en appelant au v. 24, ch. 2, de la Sagesse, ont vu le péché dans l'*envie;* d'autres, enfin, plus rapprochés de la vérité, dans l'*orgueil*. Il nomme, comme défenseurs de la première opinion, S. Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Lactance, Minucius Félix, Méthode et S. Ambroise; comme partisans de la seconde opinion, S. Irénée, Méthode, S. Grégoire de Nysse, Anastase le Sinaïte, Tertullien, S. Cyprien et Lactance, S. Paulin, et même, pour ainsi dire, S. Augustin; comme représentants de la troisième opinion, S. Athanase, Eusèbe, Théodoret, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Grégoire de Nazianze, S. Chrysostome, S. Jérôme, S. Ambroise, S. Augustin, etc., jusqu'à S. Bernard. Cette assertion du P. Petau a été adoptée, sans examen ultérieur, par les théologiens, et a été maintenue jusqu'à nos jours sans contradicteurs, à ce qu'il semble; du moins elle se trouve invariablement, comme un point établi, dans les ouvrages dogmatiques les plus récents (1). Or, dans le fait, non-seulement elle est inexacte, mais elle est fausse.

Déjà il y a contradiction, et, par conséquent, absence de réflexion, dans l'assertion qui donne Méthode, Tertullien, Lactance, comme défenseurs de deux de ces opinions à la fois; ou bien a-t-on le courage d'attribuer cette inconséquence à ces Pères eux-mêmes, et de les accuser d'avoir indiqué deux ou plusieurs péchés différents comme le premier péché des anges? Les anciens ont su et dit, aussi bien que nous, qu'une portion des anges a péché par son opposition à la volonté divine, par orgueil, en s'élevant en eux-mêmes, par vanité, ou par une voie quelconque exprimant cette contradiction à la volonté de Dieu. Puis ils ont tous ajouté que ce premier péché eut des suites graduellement plus graves, et que la corruption des pécheurs, correspondant à cette dégradation, alla en croissant jusqu'à devenir grossièrement matérielle, et rendit les anges déchus et matérialisés capables d'un commerce avec les filles des hommes. C'est là dessus que quelques écrivains fondèrent l'opinion innocente, mais inexacte, d'après laquelle les diables n'auraient pas été entièrement perdus et complétement réprouvés après leur premier péché. C'est dans Tatien que l'opinion générale de ces docteurs se trouve, ce nous semble, le plus fidèlement exposée. Or Tatien dit simplement :

« Le plus distingué d'entre les anges s'éleva dans son stupide orgueil contre Dieu, aspirant lui-même aux honneurs de la divinité. Il devint, par suite de cette faute, démon. Plusieurs autres, de degré

(1) Schwetz, *Théol. dogm. cathol.*, vol. I, p. 459. Conf. Klée, *Hist. des Dogmes*, I, 261.

inférieur, l'imitèrent et partagèrent son sort. Ils formèrent l'armée des démons. Ces malheureux entrèrent alors en communication avec la matière grossière, et quelques-uns d'entre eux tombèrent si profondément et se matérialisèrent au point qu'ils se livrèrent aux plus brutales débauches. Ce fut l'homme qui, après le premier péché des démons, devint pour eux l'occasion prochaine d'un péché nouveau, d'une chute plus profonde ; les démons s'attachèrent en effet à lui, le détournèrent de Dieu, se firent diviniser et adorer par lui, et l'entraînèrent ainsi dans toute espèce de crimes, de sacriléges et d'abominations, etc., etc. (1). »

Il est donc question d'envie, d'immoralité et de toute espèce d'horreurs, dès qu'il est parlé du péché ou des péchés des diables ; mais le premier de ces péchés c'est toujours l'orgueil, qui s'oppose à la volonté divine, et la stupidité qui s'y joint, et qui attribue à la créature ce qui n'appartient qu'au Créateur, παράβασις καὶ ἄγνοια, prévarication et ignorance, comme dit brièvement et énergiquement Tatien.

Mais, dit-on, le P. Petau a appuyé son assertion de nombreux textes tirés des Pères, qui prouvent l'exactitude de sa classification.

Nous ne pouvons, faute d'espace, entrer ici dans l'examen détaillé des passages des Pères cités par ce savant théologien; mais il suffira de montrer que les deux opinions qu'il attribue aux Pères ne se trouvent pas même chez ceux que lui et ses partisans considèrent comme les principaux représentants de ces opinions, c'est-à-dire chez S. Justin et S. Irénée, qui les premiers, au dire du P. Petau, ont soutenu l'un la théorie du désordre charnel, l'autre la théorie de l'envie.

On cite S. Justin, *Apol.*, II, ch. 5. Or le saint martyr dit que Dieu, après avoir créé et ordonné le monde, le confia à la surveillance des anges, ἀγγέλοις παρέδωκεν. Puis il ajoute littéralement : οἱ δ' ἄγγελοι παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες. Ce passage étonne d'abord. Pourrait-on dire plus clairement que le péché des anges, παράβασις, fut précisément le commerce charnel avec des femmes? Mais ce n'est que par un manque de réflexion qu'on est tenté de donner ce sens à ces paroles, même quand il serait difficile de les interpréter autrement. Justin savait aussi bien que nous et il enseigne nettement que le premier homme fut séduit par le diable (1); par conséquent il ne peut pas faire naître le diable mille ans après le premier homme, car ce commerce des anges avec les filles des hommes n'est autre chose, pour Justin et les autres Pères, que le mélange des fils de Dieu, les *Séthéens*, avec les filles des hommes, les *Caïnites*, qui arriva peu avant le déluge. Semisch (2) a tenu compte de cette observation; il a prétendu que Justin reconnaît sans doute que Satan a failli bien avant cette époque, et que c'est l'orgueil qui fut le péché de Satan ; mais c'est à tort qu'il soutient que le péché primitif des autres anges eut lieu, d'après S. Justin, plus tard, c'est-à-dire à l'époque marquée par le verset du chapitre 6 de la Genèse, puisque les paroles de S. Justin sont directement contraires à cette assertion.

En effet, Justin parle en beaucoup d'endroits du diable et de ses anges, de telle manière qu'il est évident que, abstraction faite de leur subordination, il les considère comme égaux en

(1) *Orat. ad Gr.*, c. 7, 8, 12.

(1) Conf., par exemple, *Dial. c. Tr.*, c. 88 et 125.

(2) Justin, II, 378.

tout, et comme étant devenus ce qu'ils sont par *imitation* de Satan : ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις, καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι (1). Semisch est obligé de reconnaître que Justin, tout en distinguant Satan, les anges de Satan et les démons, les identifie néanmoins pour tout ce qui est essentiel. Or, si les anges du diable l'ont imité et sont devenus diables par cette imitation, le commerce charnel avec les filles des hommes, que leur attribue Justin, fut non pas leur premier péché, mais un péché postérieur, qui ne devint possible que comme conséquence du premier.

On insiste sur les paroles de S. Justin, *Apol.*, II, 5, 2. Qu'on les traduise exactement, et ils donneront un tout autre sens que celui qu'on leur attribue. Les expressions οἱ δ' ἄγγελοι παραβάντες, etc., etc., ne veulent évidemment pas dire : « Les anges outre-passèrent cet ordre en se mêlant à des femmes, » mais : « Les anges qui, ou après que, ou parce qu'ils avaient ou-trepassé cet ordre (c'est-à-dire ayant violé cet ordre, ayant péché) se dégradèrent jusqu'à se mêler avec des femmes, et engendrèrent des enfants qui furent appelés démons. » Dès lors c'est l'opinion que nous avons vue plus haut être celle de Tatien, disciple de S. Irénée. Ainsi il ne reste rien de la théorie de l'immoralité soutenue par S. Justin.

Il en est de même de la seconde théorie. S. Irénée, dit-on, a considéré l'envie (*invidia*) comme le premier péché des anges déchus, et on cite principalement les deux passages suivants : 1° *Adv. Hær.*, IV, 40, 3; 2° V, 24, 4. En effet, ces deux textes disent quelque chose dans ce sens; le premier est ainsi conçu : ἐκ τότε γὰρ ἀποστάτης ὁ ἄγγελος αὐτοῦ (οὗτος) καὶ ἐχθρὸς, ἀφ' ὅτε ἐζήλωσε τὸ πλασμα τοῦ Θεοῦ, κτλ., le second : *Quemadmodum autem si quis apostata regionem aliquam hostiliter capiens perturbet eos qui in ea sunt, ut regis gloriam sibi vindicet apud ignorantes, quod apostata et latro sit; sic etiam diabolus, quum sit unus ex angelis his qui super spiritum aeris præpositi sunt... invidens homini apostata a divina factus est lege; invidia enim aliena est a Deo.* Si nous n'avions que ces deux passages de S. Irénée, il serait difficile de contredire l'opinion du P. Petau ; mais comme nous lisons, *adv. Hær.*, IV, 41, 1, que le diable fut primitivement bon, de même que les autres anges, et qu'au n. 2 nous lisons en outre : *Quum igitur a Deo omnia facta sunt, et diabolus* SIBIMETIPSI *et reliquis factus est abscissionis causa, juste Scriptura eos qui in abscissione perseverant semper filios diaboli et angelos dicit maligni;* et plus loin, IV, 16, 2 : *Angeli transgressi deciderunt in terram;* de même, IV, 36, 4 : *Angeli transgressores commixti erant hominibus* (1), toutes propositions qui enseignent que les diables ne sont entrés en commerce avec les hommes qu'après leur faute commise et à la suite de leur péché ; comme S. Irénée enfin, en parlant de la capacité et de la puissance des créatures, dit du diable (2) : *Diabolus autem, quippe apostata existens angelus, hoc tantum potest, quod detegit in principio, seducere et abstrahere mentem hominis ad transgredienda præcepta Dei,* d'où il résulte clairement que le diable fut d'abord apostat et ne s'occupa que plus tard de rendre les hommes malheureux ; on ne peut plus douter que les deux passages cités ont un autre sens que celui qu'on leur attribue ordinairement.

Examinons-les donc en eux-mêmes On voit de prime abord que, dans IV,

(1) *Dial. c. Tr.*, c. 45.

(1) Conf. V, 29, 2.
(2) V, 24, 3.

40, 3, S. Irénée ne veut pas indiquer depuis quand le diable est apostat, mais depuis quand il est l'ennemi des hommes, ἐχθρός. Il parle de l'homme ennemi qui sème l'ivraie dans le bon grain pendant que les gens de service dorment (1); et, après avoir rapporté les paroles du Sauveur, il ajoute, en forme d'interprétation, ἐκ τότε γὰρ, κτλ., et dès lors il faut traduire ces mots ainsi : « Car son ange (cet ange, suivant l'ancienne traduction) est apostat et ennemi des hommes (c'est-à-dire non-seulement séparé de Dieu, mais hostile aux hommes) depuis qu'il a porté envie à l'image de Dieu; » ou bien, plus vraisemblablement encore, ainsi : « Car cet ange apostat est *aussi* l'ennemi (des hommes) depuis que, etc., etc. » Dans l'un et l'autre cas (une troisième traduction n'est pas possible) ce passage exprime cette pensée, que le diable était apostat avant que de porter envie aux hommes et de leur devenir hostile, et ainsi l'envie, *invidia*, est non pas son premier, mais son second péché. Le deuxième passage (V, 24, 4), abstraction faite de l'explication décisive donnée plus haut, et qui le précède immédiatement (V, 24, 3), est encore plus clair, s'il est possible ; car, comme il est hors de doute que le perturbateur politique, auquel le diable est comparé, est perturbateur avant de chercher à enlever le peuple à son maître légitime, il faut bien admettre la même chose pour le diable; et cela devient tout à fait manifeste quand on examine les paroles qui suivent : *Et quoniam per hominem traducta est apostasia ejus, et examinatio sententiæ ejus homo factus est, ad hoc* (εἰς τοῦτο = *propterea*) *magis magisque semetipsum contrarium constituit homini, invidens vitæ ejus*, etc.; c'est-à-dire que par l'envie portée à l'homme l'apostasie du diable est devenue *manifeste* (après avoir été intime et cachée jusqu'alors). C'est pourquoi il est dit dans ce qui précède, non *invidens homini apostata a Deo,* mais *apostata a divina factus est lege.*

S. Irénée s'exprime donc tout à fait comme S. Cyprien, suivant lequel (1) le diable ne porta envie à l'homme et ne l'entraîna à sa perte qu'après être tombé lui-même, *postquam ipse quoque id quod prius fuerat amisit* (d'où nous voyons, en passant, que S. Cyprien ne savait rien de la théorie de l'envie).

Quoique, ne trouvant pas de traces des deux théories dont il s'agit dans leurs prétendus défenseurs, nous nous croyions le droit d'en conclure que ces théories n'existent pas, nous ne nierons pas que les apparences sont si nombreuses et si fortes contre nous chez les Pères les plus considérables, par exemple chez Clément d'Alexandrie, que l'opinion que nous combattons nous semble facile à expliquer et jusqu'à un certain point excusable.

Les anges prévaricateurs ont-ils vécu un certain temps fidèles, ou ont-ils péché le premier jour de leur existence? Nous n'avons aucune donnée pour résoudre cette question, et nous la croyons assez peu importante pour pouvoir passer outre.

La troisième question est celle de l'état et du séjour actuel des diables. Que sont-ils? Où sont-ils? Nous avons déjà dit que plusieurs auteurs anciens pensent que l'impiété et la réprobation des diables n'ont pas été complètes en une fois De cette opinion résulte que ce complément a lieu ou aura lieu soit dans le cours des temps, soit à la fin des temps, au jour du jugement. Dans les deux cas on conclut qu'il y a eu et qu'il y a encore un temps durant lequel les diables n'ont pas subi et ne su-

(1) *Matth.*, 13, 25.

(1) *De zelo et liv.*, ed. Pam., p. 189 *a*.

bissent pas entièrement la peine à laquelle ils sont destinés et pendant lequel par conséquent ils ne sont pas encore précipités dans l'enfer. Cette dernière opinion se trouve exprimée même par ceux qui ne partagent pas la première, et elle a été de tout temps l'opinion commune, *sententia communis*. Là dessus, s'étayant du texte de S. Paul, Éph., 2, 2, on a donné à ces diables l'air pour séjour. Dans ce cas on explique la pensée, en apparence contraire, de l'épître II de S. Pierre, 2, 4, et celle de Jude, 6, en traduisant l'abîme par l'air, c'est-à-dire l'atmosphère inférieure, grossière et ténébreuse; ou en disant qu'il n'y a qu'une partie des anges qui ait été immédiatement et pour toujours précipitée dans l'enfer, et que l'autre a été jetée dans les ténébreuses profondeurs de l'atmosphère; ou encore en soutenant que ces deux passages signifient qu'en général l'enfer est réservé aux anges déchus. D'autres affirment, en s'appuyant sur l'Apocalypse, 20, 1 sq., que le prince des diables seul a été une fois pour toutes précipité dans les enfers; que les autres peuvent, jusqu'au jour du jugement, se mouvoir librement dans le monde. S. Thomas dit que les diables, faisant partie du monde, participeront à la vie du monde, interviendront dans les affaires du monde aussi longtemps que le monde en général subsistera; qu'ainsi ils ne seront complétement précipités dans l'enfer qu'à la fin de ce monde, après le jour du jugement; qu'alors seulement ils seront privés de toute part d'action et subiront définitivement la peine à laquelle ils auront été condamnés.

Nous avons à peine besoin de remarquer qu'au milieu de toutes ces opinions et de ces hypothèses, quelque divergentes qu'elles soient, il n'y a aucune différence quant au fond des choses. Que les diables aient été irrévocablement perdus dès leur premier péché, c'est la conviction générale, même de ceux qui pensent qu'après leur premier péché il y avait encore possibilité de retour et de salut pour les diables. Du reste, cette dernière opinion a été rarement soutenue, très-obscurément, et il n'est pas nécessaire de s'y arrêter. L'opinion presque unanime est que le premier péché du diable rend toute conversion impossible pour lui, et cette opinion est fondée sur ce que les diables n'ont pas été tentés par le dehors, n'ont pas été attirés au péché par des séductions sensibles; que leur péché est leur œuvre propre, un fait purement spirituel, absolument spontané, l'effet de leur libre choix, et qu'il implique par conséquent la corruption radicale de leur être. L'opinion d'après laquelle tous les diables, ou une partie d'entre eux, ne subiront leur peine entière qu'après le jour du jugement, n'est pas en contradiction avec le dogme suivant lequel les hommes, immédiatement après leur mort, reçoivent ce qui leur est réservé, parce que ce qui est dit des hommes ne s'applique pas nécessairement aux anges.

III. La foi en ce qui concerne le diable se justifie par ce fait que Dieu a créé non-seulement l'homme et la nature, mais de purs esprits. L'existence de ces esprits entraînait, non la nécessité, mais la possibilité des diables. Toute créature intelligente et libre, parce qu'elle est créature libre et intelligente, peut pécher, c'est-à-dire faire prévaloir une volonté contraire à celle de Dieu, par conséquent une volonté dont l'objet est, non l'être, mais le néant. Qu'un seul de ces esprits créés ait eu une volonté hostile de ce genre, il a été dès l'instant même autre qu'il n'avait été créé de Dieu, par conséquent radicalement mauvais; car un pur esprit, étant une substance simple, s'il change, change tout entier; il est tout entier dans chacun des actes qu'il pose, dans chacune des volontés qu'il mani-

feste. Il n'est pas étonnant qu'il y ait eu un grand nombre d'esprits qui aient agi ainsi ; c'est le contraire qui serait surprenant.

Ainsi s'expliquent d'abord la formation d'un empire satanique et son organisation, c'est-à-dire la subordination des esprits révoltés, une certaine ordonnance dans le désordre, la hiérarchie dans l'anarchie ; puis l'activité des diables, tout employée au mal, ne voulant, ne cherchant, ne réalisant que le mal, le néant, ce qui est contraire à Dieu, ce qui viole sa loi, ce qui entrave sa volonté, n'ayant d'autre but que la perturbation de ce qui est créé, ordonné et coordonné par Dieu ; et, enfin, l'éternité de l'état des diables et ses conséquences.

Quand l'homme pèche, il peut être converti et rentrer en rapport avec Dieu ; car, n'étant pas un pur esprit, mais étant esprit et matière, son être tout entier ne passe dans aucune de ses actions ; alors même qu'il devient mauvais il reste toujours en lui du bon, de l'être véritable, et ce bien, ce qui est et subsiste en lui, peut devenir le point initial de sa régénération, le point de rattache qui le restitue à Dieu. C'est ce qui n'existe pas chez les purs esprits.

Quant à dire pourquoi Dieu n'a pas préféré ne pas créer des esprits qu'il a prévu devoir être éternellement méchants, et, par conséquent, éternellement malheureux, cette question sera traitée dans l'article THÉODICÉE.

Nous n'avons plus qu'à ajouter quelques mots sur la manière dont le protestantisme a envisagé la question du diable, et cela parce qu'il se trouve çà et là des Catholiques qui, sans approuver absolument les élucubrations protestantes, les trouvent néanmoins de poids et de valeur.

On comprend que le protestantisme proteste contre la croyance de l'Église relative au diable, comme contre tout dogme de l'Église catholique en général. Cette protestation consiste à se représenter le diable autre qu'il n'est dans la vérité, ou à ne plus y penser du tout, ou, pour garder toutefois l'apparence évangélique, à expliquer l'Écriture comme si elle ne croyait plus au diable, ou si elle en parlait différemment qu'elle ne le fait en réalité, ou, enfin, à prétendre que le Christ et les Apôtres ne se sont pas trompés à cet égard, mais qu'ils se sont accommodés aux opinions erronées de leurs contemporains. Et comme la doctrine de l'existence du diable est extrêmement importante en pratique, on a employé une extrême sagacité à soutenir cette protestation. Les arguments du protestantisme à ce sujet sont concentrés dans Schleiermacher (1) ; ils se résument ainsi :

1. On ne comprend pas la prétendue chute des anges. Comment des êtres aussi parfaits auraient-ils péché ? Qu'avaient-ils à gagner ?

2. On ne comprend pas comment le diable peut persévérer dans sa méchanceté avec l'intelligence qu'on lui attribue ; car, en vertu de cette intelligence, il devrait savoir qu'il ne peut rien contre Dieu, et devrait, par conséquent, abandonner son entreprise, c'est-à-dire cesser d'être méchant, cesser d'être le diable.

3. On ne comprend pas comment il est devenu aussi stupide qu'il faut l'admettre, si, par le péché, le diable peut être aussi dangereux qu'on le représente.

4. On ne comprend pas pourquoi une portion seulement des anges a péché et non pas tous.

5. On ne comprend pas comment les diables persévèrent à agir contre Dieu, à contredire Dieu, puisqu'ils augmentent ainsi leur supplice. On devrait s'attendre plutôt à les voir se reposer dans une inaction complète, pour obtenir quelque adoucissement à leur peine.

(1) *La Foi chrétienne*, § 44 et 45.

6. Enfin on ne comprend pas un empire satanique ; car, d'abord, il faudrait que le souverain de cet empire possédât l'omniscience pour savoir toujours d'avance ce que Dieu lui concède et les mesures qu'il a à prendre. Puis le mal disparaîtrait dans un tel empire, l'expérience constatant que le mal des uns neutralise le mal des autres, et que l'ordre naît de cet équilibre.

Tous ces motifs rendent donc la croyance au diable incompréhensible, et il en faut invinciblement conclure qu'il ne peut y avoir de diable. En outre, la piété de Schleiermacher est telle que l'existence du diable lui semble tout à fait inutile : quand le diable pourrait exister, il ne devrait pas exister.

Si donc le diable ne peut ni ne doit exister, l'Écriture ne peut enseigner qu'il existe, ce que l'exégèse démontre parfaitement. — Nous ne nous arrêterons pas à démontrer le néant de cette prétendue démonstration. Qu'est-ce qui peut prévaloir contre les textes formels, positifs, réitérés, de l'Ancien et du Nouveau Testament ?

Quant aux six arguments établissant qu'il ne peut pas y avoir de diable :

Le 1er est un non-sens : on nous jette du sable dans les yeux pour nous empêcher de voir. Qu'une créature soit aussi parfaite, aussi excellente, aussi sublime qu'on voudra la supposer, par cela qu'elle est créature elle peut se décider entre l'être et le néant ; entre l'être dont elle est, et elle-même par qui elle prétend être ; par conséquent elle peut pécher.

Le 2e argument repose sur une ignorance psychologique dont il sera dit ce qui est nécessaire à l'article Jésus-Christ.

Le 3e part d'une fausse hypothèse. Il n'est jamais venu en esprit à l'Église de représenter le diable comme dangereux ; chaque enfant peut le vaincre. Celui qui se laisse séduire par le diable en doit attribuer la faute à lui-même ; il en répond seul, comme s'il n'existait pas de diable au monde.

Le 4e est par trop inepte, puisqu'il prétend mettre entre tous les anges un rapport analogue à celui qui lie Adam à toute sa postérité.

Le 5e est réfuté avec le second, et le 6e l'est par cette observation : qu'il ne s'agit pas de l'existence d'un empire dont Schleiermacher nous donne la caricature, mais de l'empire réel et objectif de Satan, que des plaisanteries ne peuvent détruire. « C'est à juste titre, dit Strauss (1), que cette imagination mesquine a été reprochée aux rationalistes par les supranaturalistes. Les protestants se sont arrêtés à certains textes isolés du Nouveau Testament, au lieu de concevoir les démons comme des parties intégrantes et nécessaires de toute la théorie cosmique de Jésus et des Apôtres. L'idée du Messie et de son royaume suppose aussi nécessairement l'opposition d'un empire satanique, gouverné par un souverain personnel, que le pôle nord de la boussole suppose le pôle sud. Si le Christ a paru, dit-on, pour renverser l'œuvre du diable, il est évident qu'il n'avait pas besoin de venir s'il n'y avait pas de diable. Admettons que le diable n'existe que comme personnification du mauvais principe ; mais, dans ce cas, il suffit aussi du Christ comme idée impersonnelle. La piété timide qui craint perdre le Christ avec le diable a mieux vu que Schleiermacher, quand il prétend qu'on ne peut en aucune façon faire dépendre la foi au Christ de la croyance au diable. » — Il est évident que Strauss n'a pas fait cette excellente critique dans l'intérêt de la science chrétienne en général ; il veut tout simplement mettre en évidence ici, comme partout ailleurs, la folie du rationalisme.

(1) *Doctrine chrétienne*, II, 15.

« Le dogme du diable partage le sort du dogme des anges; il faut qu'ils meurent nécessairement l'un et l'autre. Le *principe de l'immanence* n'admet pas l'intervention d'un monde des esprits dans le monde humain, et ne permet pas qu'on cherche les causes des phénomènes de ce monde dans des principes extramondains. » Strauss conclut que les idées d'anges et de diables sont de pures abstractions, qui représentent chacune l'un des côtés de toute réalité. « Le monde des anges, dit-il, représente le côté de l'identité du monde créé avec l'absolu, telle que peut la concevoir l'imagination; l'empire des démons représente le côté contraire, la séparation d'avec l'absolu. »

Ainsi, la chose est claire, il ne peut y avoir des anges et des démons que s'il y a un Dieu; mais, comme dans la théorie cosmique moderne il n'y a pas de Dieu, il ne peut être question des anges et des démons comme d'êtres réels, et la science a simplement pour tâche de rechercher comment sont nées les idées d'anges et de diables, et quel est leur sens véritable.

Ici donc, comme dans beaucoup de questions soulevées dans cet ouvrage, nous voyons qu'en face des théories métaphysiques ou cosmogoniques modernes il faut toujours en revenir à cette question primordiale : « Y a-t-il un Dieu, oui ou non? » — Quant à la question particulière qui nous occupe, il est clair que pour l'athée le diable n'existe pas, et que pour le Chrétien le diable ne peut pas ne pas exister.

On peut, comme monographies sur le diable, consulter Psellus, savant moine grec de la seconde moitié du onzième siècle, *de Operat. Dæmon. dialogus, Gr. et Lat., ed. Gilb. Gaulminus*, Paris, 1615; Hasenmüller, Kilon., 1688, et Boissonade, Norimb., 1838; Acontius Jac. (de Trente, du seizième siècle, apostasia en 1557), *de Stratagematibus Satanæ; ed. nova,* Chemnitz, 1791; Miaskowsky (S. J.), *Angeli theologice propugnati, disput. VI*, Posniæ, 1730; Platina, *de Angelis et Dæmonibus prælectiones*, Bononiæ, 1740; Gerbert (le fameux abbé de Saint-Blaise), *Dæmonurgia theologice expensa, seu de potestate dæmonum in reb. hum. deque potest. in dæm., a Christo Ecclesiæ relicta*, 1776; Sambuga, *le Diable, ou Examen de la foi aux esprits infernaux*, Munich, 1810.

MATTÈS.

DIABLE (ADORATEURS DU). *Voy.* YEZIDI.

DIABLE (AVOCAT DU). *Voy.* CANONISATION.

DIABLE (CONJURATION DU). *Voy.* EXORCISME.

DIACONAT. L'Église enseigne que le Christ transmit aux Apôtres la plénitude du pouvoir sacerdotal, que les Apôtres le transmirent au moyen de l'imposition des mains, par un acte de génération spirituelle permanent, à trois degrés différents, à leurs successeurs : les évêques, les prêtres et les diacres. Dans l'épiscopat la puissance apostolique est à son apogée; dans le sacerdoce elle est à un degré moindre; dans le diaconat elle est à son origine. Le diaconat est le commencement de la dignité sacerdotale; c'est le plus bas degré de la hiérarchie instituée par le Saint-Esprit pour la conservation et l'exercice des pouvoirs de l'Église (1).

La haute signification du diaconat est clairement marquée dans l'histoire de son institution. Les Apôtres demandent d'abord, aux hommes qui doivent dorénavant les représenter dans leur ministère auprès des pauvres de la paroisse, qu'ils soient pleins de foi et animés par le Saint-Esprit (2); puis, au moyen de la prière et de l'imposition des

(1) *Concil. Trid.*, sess. XXIII, can. 6.
(2) *Act.*, 6, 3.

mains, ils distribuent aux élus la grâce de l'ordination (1), et nous voyons que bientôt après S. Étienne et S. Philippe, outre le soin des pauvres, s'occupent du ministère de la prédication et de l'administration du Baptême (2) ; d'où il résulte assez clairement, dit le P. Thomassin (3), que la mission primitive qu'ils avaient reçue de soigner les pauvres et les malades n'était qu'une cause occasionnelle, mais non le but réel de l'institution du diaconat. De là vient que constamment, dès la plus haute antiquité, leur fonction fut considérée, non comme une charge économique, mais comme une charge appartenant au ministère du salut; que l'apôtre S. Paul les place à côté des évêques et des prêtres (4) ; que S. Polycarpe (5) et S. Ignace (6) les nomment, non les ministres des hommes, les ministres du boire et du manger, mais les ministres de l'Église de Dieu et des mystères de Jésus-Christ, et que les fidèles leur témoignent le respect dû à des serviteurs élus et ordonnés de Dieu, non moins que les évêques et les prêtres (7).

Le P. Thomassin (8) aussi bien que le P. Petau (9) ont réfuté les objections tirées de S. Cyprien et de S. Jérôme et des décisions du concile *in Trullo*.

De ce germe posé dès l'origine se développèrent dans le cours de l'histoire de l'Église, d'après sa nature organique, les pouvoirs du diaconat. Les diacres furent adjoints aux évêques, comme ils l'avaient d'abord été aux Apôtres, dans les affaires liturgiques et disciplinaires. On leur confia le service immédiat de l'autel dans la célébration du saint Sacrifice ; ils recevaient les offrandes des fidèles, les présentaient à l'évêque ou au prêtre célébrant, lisaient les diptyques des vivants et des morts, prenaient part à la distribution de l'Eucharistie, surtout du calice, et apportaient la sainte communion aux absents. Pendant la célébration de la messe ils annonçaient aux diverses classes d'assistants, moyennant certaines formules, qu'elles pouvaient s'approcher ou qu'elles devaient s'éloigner ; ils proclamaient le commencement de la prière et du saint Sacrifice, lisaient du haut de l'ambon (1) l'Évangile et prêchaient, mais exceptionnellement et avec une autorisation expresse de l'évêque. De plus ils étaient chargés d'enseigner le catéchisme, de baptiser, avec l'autorisation de l'évêque, d'exorciser, d'exercer dans l'administration de la discipline pénitentiaire une sorte de pouvoir extérieur et symbolique des Clefs, et, au temps des persécutions, de visiter les martyrs et les confesseurs dans leurs prisons, pour les encourager à proclamer leur foi avec fidélité et persévérance (2). Leur participation au gouvernement extérieur des diocèses était également fort étendue. Ils étaient les intermédiaires habituels entre l'évêque et la commune, exerçaient une surveillance immédiate sur les fidèles, aussi bien dans les réunions religieuses qu'au dehors (3), donnaient connaissance à l'évêque de ce qu'il lui importait de savoir, assistaient avec le presbytère à ses jugements, et portaient eux-mêmes des décisions dans les cas les moins graves ; enfin ils avaient un soin particulier des pauvres et des malades, et administraient les revenus de l'Église.

Cette position explique comment les Constitutions apostoliques (4) nomment le diacre l'œil et l'oreille, la bouche et

(1) *Act.*, 5, 6.
(2) *Ibid.*, 6. 7, 8.
(3) *V. et N. Eccles. discipl.*, p. I, l. II, c. 29.
(4) *Philipp*, 1, 1. I *Tim.*, 3, 2, 8, 9, 12, 13.
(5) *Ad Philipp.*, c. 5.
(6) *Ad Trall.*, c. 2. *Ad Magn.*, c. 6.
(7) *Ad Smyrn.*, c. 8.
(8) L. c.
(9) *De Eccl. dogm.*, t. IV, diss. lib. II, c. 1.

(1) *Voy.* AMBON.
(2) Conf. Thomassin, l. c., *Devoti Inst. can.*, t. I, p. 143, et l. c.
(3) *Const. Apost.*, l. II, c. 57.
(4) L. II, c. 44.

la main, le cœur et l'âme de l'évêque, et fait comprendre en même temps comment ils obtinrent de plus en plus de considération parmi le peuple, et furent peu à peu amenés à étendre leurs attributions, au point que, dans l'origine de l'organisation des paroisses, on vit même des communes peu considérables administrées par des diacres (1). C'est ce qui obligea l'Église, au quatrième siècle, à rappeler aux diacres, à diverses reprises, par ses dispositions législatives, leur subordination par rapport aux prêtres, et à les ramener dans les justes limites de leurs fonctions. Le quinzième canon du concile d'Arles leur défend de célébrer le sacrifice eucharistique, car la présomption de quelques diacres les avait entraînés jusque-là. Le canon vingt du concile de Laodicée ne leur permet de s'asseoir qu'après que les prêtres les y auront invités; le canon quatorze du concile de Nicée leur défend d'administrer le Saint-Sacrement aux prêtres ou de prendre le pas sur les prêtres en allant recevoir la sainte communion. Le quatrième concile de Carthage va plus loin : il leur défend absolument la dispensation du Saint-Sacrement en présence du prêtre et sans sa permission expresse, et il leur interdit, sauf le cas où on leur pose une question, de prendre la parole dans les assemblées sacerdotales (2).

Le nombre primitif de sept diacres fut conservé dans la suite par plusieurs Églises, et fut même prescrit par le concile de Néo-Césarée (canon 14); mais ce nombre devait naturellement devenir insuffisant à mesure que le cercle des affaires épiscopales s'agrandissait, ce qui arriva pour les Églises importantes comme celle d'Alexandrie et plus tard celle de Constantinople. C'est ainsi que l'Église de Rome, à dater du onzième siècle, doubla le nombre des sept diacres

(1) *Conc. Elvir.*, c. 77.
(2) Canon 37, 38, 40.

primitifs et ajouta quatre diacres palatins (*diaconi palatini*), chargés de venir en aide au Pape dans l'église de Latran. Comme ces diacres étaient revêtus de fonctions permanentes à Rome, on conserva, bien avant dans le moyen âge, l'ancien usage de donner exceptionnellement des bénéfices à des diacres, et si l'histoire peut se glorifier d'avoir à nommer des hommes en qui le diaconat s'est saintement personnifié, tels que S. Etienne et S. Laurent, elle eut malheureusement aussi à consigner bien des abus et des empiétements arbitraires commis par des membres de cet ordre sacré (1).

La secousse du seizième siècle fit tomber ces abus avec beaucoup d'autres. Le diaconat, dans la discipline actuelle de l'Église, sauf quelques exceptions dans l'Église romaine, forme presque uniquement un degré transitoire pour mener au sacerdoce, les attributions spéciales du diaconat étant complétement tombées ou étant exercées par des prêtres et même par des laïques.

EISELT.

DIACONAT (ORDINATION DU). Le quatrième concile de Carthage décrit le rite de l'ordination du diaconat, au canon 4, en disant simplement : *Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur* (2). Aujourd'hui ce rite a lieu de la manière suivante.

L'évêque demande d'abord à l'archidiacre si ceux qui doivent être promus au diaconat en sont dignes; puis on engage le clergé et le peuple à faire valoir les objections qu'ils peuvent avoir contre l'ordination projetée. Après une courte pause, l'évêque explique aux ordinands les devoirs et les droits d'un diacre; les ordinands l'écoutent à genoux. Quand

(1) Thomass., p. I, l. II, c. 33.
(2) Conf. Estius, in 4, dist. 24, § 24.

il a fini, ils se prosternent la face en terre, et le clergé et l'évêque disent les litanies des Saints, durant lesquelles trois fois l'évêque leur donne sa bénédiction. Après quelques prières, dans lesquelles l'évêque continue à demander la grâce du Seigneur pour les candidats, il chante une sorte de Préface, qui exprime la joie qu'a l'Église de voir augmenter le nombre de ses ministres.

Alors l'évêque procède à l'essentiel de la cérémonie. Il étend la main droite, la pose sur la tête de chacun des ordinands, disant : *Accipe Spiritum sanctum, ad robur et ad resistendum diabolo et omnibus tentationibus ejus, in nomine Domini.* Puis, étendant la main sur tous les ordinands à la fois, il continue : *Emitte in eos, quæsumus, Domine, Spiritum sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiæ tuæ munere roborentur.*

L'évêque transmet ensuite aux diacres les ornements caractéristiques de leur ordre, l'étole et la dalmatique, avec des formules correspondant au sens symbolique de ces ornements. Enfin il leur fait à tous toucher le livre des Évangiles, en disant : *Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei, tam pro vivis quam pro defunctis, in nomine Domini.*

Quant à l'antiquité de ces cérémonies, l'usage de demander aux fidèles un témoignage en faveur de celui qui doit être promu au diaconat, abstraction faite de la forme actuelle, remonte aux Apôtres (1). L'exposition des devoirs et des droits du diaconat est d'une origine moins ancienne. La litanie des Saints se trouve marquée pour le diaconat, comme pour les ordres supérieurs, dans les plus anciens Pontificaux. La plus ancienne prière (qu'on trouve déjà dans un manuscrit qui remonte au delà de douze cents ans) est celle qui accompagne la transmission du livre des Évangiles : *Exaudi, Domine, preces nostras.* La formule avec laquelle se fait l'imposition des mains (χειροθεσία) date du douzième siècle. La transmission des ornements sacrés n'appartient pas aux cérémonies primitives ; cependant, quant à l'étole, Assemani dit avec raison : *Stolæ traditio antiquissima est, et diutissime ante Gregorium usurpata.* Celle du livre des Évangiles est en usage depuis le neuvième siècle.

L'ensemble de ces cérémonies est significatif, noble et capable de faire impression. La Préface a une beauté particulière ; elle est animée d'un saint enthousiasme et prépare solennellement à l'imposition des mains qui va suivre. L'exposition des devoirs et des droits du diacre fournit une ample et sérieuse matière aux méditations des candidats.

Dans l'Eglise grecque, d'après le témoignage de Goar (1), l'ordination des diacres se fait ainsi. Après que l'évêque a marqué trois fois la tête des ordinands du signe de la croix, il dit, en tenant sa main sur la tête du candidat : « La grâce divine, qui guérit les maladies et achève ce qui est imparfait, élève le respectable sous-diacre N. au diaconat. Prions donc pour lui, afin que la grâce de Dieu descende en lui. » Alors l'évêque fait encore trois signes de croix sur sa tête, et en tenant la main étendue il prie, puis lui met l'*orarium* (c'est-à-dire l'étole) sur l'épaule gauche en disant : Ἄξιος, il en est digne. Le chœur répète le mot trois fois en chantant, et l'évêque donne le baiser de paix à l'ordinand. Enfin il lui remet le chasse-mouches, en disant de rechef : Ἄξιος. Tous les diacres présents embrassent leur nouveau collègue, et il commence immédiatement ses fonctions.

Mast.

(1) Conf. *Actes des Apôtres*, 6, 3-6 ; 14, 22. *Tite*, 1, 5.

(1) *EuchHolog.*, p. 249. Conf. Arcud., l. VI, *de Sacram. ord.*, c. 2.

DIACONESSES. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne les femmes mêmes remplissaient certaines fonctions dans l'Église ; elles étaient solennellement consacrées par l'évêque. Cette institution remonte au temps des Apôtres. S. Paul parle d'une diaconesse de Cenchrée, nommée Phœbé (1), et dans l'Épître à Timothée (2) il décrit les qualités requises pour qu'une femme remplisse ces fonctions. Comme on prenait habituellement des veuves, on nommait en général, dans le langage de l'Église, les diaconesses des *veuves* (χῆραι, *viduæ*), et leur ministère *viduatus*. Toutefois on ne s'en tenait pas rigoureusement aux limites d'âge (soixante ans); on choisissait des personnes plus jeunes, distinguées par leur savoir, leur piété et leur zèle, et le concile de Chalcédoine de 451 fixa l'âge requis à quarante ans.

En Occident il semble que vers la fin du second siècle on admettait à ce ministère des vierges, et peut-être, exceptionnellement, des vierges beaucoup plus jeunes. C'est ce que prouvent l'étonnement et le blâme qu'exprime Tertullien de voir une jeune fille, à peine âgée de vingt ans, admise dans le *viduatus* (3). Il est certain qu'au quatrième siècle de jeunes filles consacrées à Dieu, *Deo sacratæ*, comme Macrine, sœur de S. Grégoire de Nysse, furent instituées non-seulement diaconesses, mais archidiaconesses, c'est-à-dire supérieures des diaconesses ; telles furent Lampadia, *præfecta virginum choro in ministerii gradu* (4); Romaine, *S. Domina prima diaconissarum* (5). Mais il est faux que les femmes des diacres, des prêtres, des évêques, autrefois mariés, vouées à la chasteté depuis l'ordination de leurs époux et séparées de tout commerce avec eux, fussent consacrées au ministère ecclésiastique sous le nom de *diaconæ* (1), *presbyteræ* ou *presbytides* (2), *episcopæ* ou *episcopissæ* (3). Sans doute les femmes de ces personnages, revêtus de hautes fonctions dans l'Église, étaient entourées d'une considération particulière, et, si elles n'avaient pas de fortune personnelle, elles étaient entretenues aux frais de l'Église (4); mais leur admission dans la classe des diaconesses était toujours soumise aux conditions indiquées plus haut. A ces conditions (et sous ces réserves), non-seulement on leur confiait volontiers ces fonctions (5), mais encore elles formaient comme un degré supérieur parmi les diaconesses; on les choisissait de préférence pour être supérieures, lectrices des catéchumènes de leur sexe, tandis qu'on destinait les diaconesses plus jeunes à un ministère inférieur.

Les fonctions des diaconesses consistaient principalement à garder l'entrée des églises destinée aux femmes; à en exclure celles qui n'avaient pas le droit d'entrer, comme le faisaient, pour les hommes, les portiers ; à veiller, durant les offices, à l'ordre parmi les femmes ; à leur transmettre les ordres de l'évêque et à les exécuter, comme le faisaient de leur côté les diacres et les sous-diacres; à soigner les malades; à assister les personnes de leur sexe pendant la cérémonie du Baptême, tant que ce sacrement fut administré par immersion; à les y préparer en leur indiquant la manière de s'y comporter, de s'y tenir, souvent en leur enseignant les éléments de la doctrine chrétienne.

(1) *Rom.*, 14, 1.
(2) I *Tim.*, 5, 9.
(3) Tertull., *de Veland. Virg.*, c. 9, ed. Leopold.
(4) Greg. Nyss., *in Vita Macrin.*
(5) *Vitæ PP. senior.*, ed. Rossweid., p. 379.

(1) *Synod. Turon.*, II, c. 19.
(2) *Const. Apost.*, l. II, c. 28.
(3) *Syn. Turon.*, II, c. 13.
(4) Thomassin, *de Vet. et Nov. Discipl. eccl.*, l. II, p. I, c. 50, 51.
(5) *Syn. Trull.*, ann. 692, c. 48.

C'était l'évêque qui consacrait les diaconesses (en prenant le mot de consécration dans son sens le plus large, ce qui était assez ordinaire) par l'imposition des mains et la prière (*manus admotio et benedictio*). C'était un simulacre d'ordination, mais non une ordination réelle, rendant capable de servir à l'autel, d'enseigner la doctrine divine ou de remplir une fonction sacrée quelconque. Le droit divin positif exclut les femmes du ministère doctrinal (1); les canons de tous les temps les excluent du service de l'autel (2) et de toute participation à la puissance ecclésiastique (3). Il est vrai qu'assez souvent on employait, en parlant de l'institution des diaconesses, les expressions *manus imponere*, *ordinare* (χειροτονεῖσθαι), par exemple c. 23, c. XXVII, quæst. 1; *Chalced. conc.*, ann. 451, c. 15; *Constit. apost.*, lib. VIII, c. 19; *bénédiction* (4) des abbesses, comme c. 2, X, *de Testam.*, III, 26; *consecrare*, au lieu de *velare*, en parlant des vierges consacrées à Dieu. De nombreux témoignages démontrent que cette inauguration des diaconesses était, non pas une ordination, mais une simple bénédiction; tels sont ceux de Tertull., *de Baptism.*, c. 17; *Const. apost.*, lib. III, c. 9.; Epiphan., *Hæres.* LXIX, nº 2; *Hær.* LXXVIII, nº 23. Ainsi le premier concile universel de Nicée compte les diaconesses parmi les laïques (5), et, pour prévenir les abus possibles à cet égard, on renonça de bonne heure à l'institution des diaconesses dans les Gaules (6).

(1) I *Cor*, 14, 34. I *Tim.*, 2, 8 sq. Cf. *Const. apost.*, l. III, c. 6. *Statut. eccl. ant.*, c. 36, 37.

(2) C. 25, dist. 23; *Conc. Laodic.*, ann. 360, c. 44. *Conc. Nannet.*, ann. 895, c. 4; c. 1, X, *de Cohab. cleric.*, III, 2.

(3) August., c. a. 419, *in Lib. Quæst. in Vet. Test.*, quæst. 45.

(4) *Voy.* Bénédiction.

(5) *Conc. Nic.*, I, ann. 325, c. 19.

(6) *Conc. Aurel.*, II, ann. 353, c. 13. *Conc. Araus.*, I, ann. 441, c. 26. *Conc. Epaon.*, ann. 517, c. 21, etc.

Peut-être furent-elles maintenues plus longtemps dans certains diocèses; mais depuis le huitième siècle elles furent généralement abolies dans tout l'Occident. Quand le nom de *diaconissa* ou d'*archidiaconissa* paraît plus tard, il désigne la supérieure d'une congrégation de femmes, dans le sens plus usité d'abbesse. Ce qui prouve encore, avec surabondance, que ces consécrations d'archidiaconesses ou d'abbesses n'étaient que des bénédictions solennelles, et non une véritable ordination, ce sont les défenses absolues qui leur sont faites de s'attribuer le droit d'administrer les choses sacrées, *sacra*, et la juridiction épiscopale (1).

Dans l'Église grecque les diaconesses ont persévéré un peu plus longtemps, en quelques endroits même (par exemple en Syrie) jusqu'à nos jours; mais leur action est fort restreinte depuis que les principaux motifs de leur institution n'existent plus.

Dans ces derniers temps, quelques pays protestants ont introduit des diaconesses chargées du soin des malades; mais ce n'est pas une résurrection de l'ancienne institution des diaconesses de l'Église primitive, c'est plutôt une imitation des Sœurs de Charité. *Voy.* l'art. Sœurs de Charité.

Permaneder.

DIACONIA. *Voy.* Soin des pauvres.

DIACONICUM. On appelait ainsi une portion des bâtiments attachés immédiatement à l'église épiscopale et qui formait le secrétariat. Le secrétariat comprenait trois pièces attenantes les unes aux autres, savoir : le *salutatorium*, la salle d'audience, dans laquelle l'évêque, visitant l'église pour y officier, était reçu par le clergé de service, lui donnait sa main à baiser, et admet-

(1) C. 3, c. XX, quæst. 2, ou *Conc. Par.*, VI, ann. 829, c. 47, et c. 10, X, *de Pœnit. et remiss.*, V, 38. Conf. Seitz, *de l'État ecclés.*, c. 3, dans la *Gazette du Droit ecclés.*, t. I, p. III, p. 81.

tait, pour leur parler ou pour les bénir, les personnes qui le demandaient; le *diaconicum*, la sacristie proprement dite, où les ecclésiastiques s'habillaient et se déshabillaient avant et après l'office, où l'on déposait et conservait les ornements (d'où le nom *mutatorium* ou *vestiarium*); enfin, le *sceuophylacium* ou *thesaurarium*, le trésor, où l'on conservait sous clef les vases sacrés, les objets précieux et les livres de l'église. Dans les églises paroissiales le secrétariat n'avait que le diaconicum et le trésor; dans les églises plus petites on n'avait, comme aujourd'hui, qu'une sacristie unique, où les ecclésiastiques s'habillent, où l'on dépose les ornements et conserve les vases sacrés.

Quant à la signification du diaconicum comme lieu de châtiment pour des ecclésiastiques pénitents, *voy.* l'art. DECANICA.

DIALECTES ORIENTAUX. *Voy.* LANGUES SÉMITIQUES.

DIATESSARON. *Voy.* APOCRYPHE (LITTÉRATURE), t. I, p. 422, nº 5.

DIBON, nom de deux localités, dont l'une était située au delà du Jourdain, l'autre dans la tribu de Juda. Celle-ci est nommée *Dimona*, דִּימוֹנָה, dans Josué, 15, 22, et *Dibon*, דִּיבוֹן, dans Néhémie, 11, 25. Pour la distinguer de cette dernière localité, la première s'appelait *Dibon-Gad* (1); car elle avait été d'abord au pouvoir de la tribu de Gad (2); puis, après le partage de Josué, elle fut attribuée à la tribu de Ruben (3), et plus tard elle fut conquise par les Moabites (4). Isaïe (5) nomme ce Dibon *Dimon*, et ces deux noms lui furent conservés plus tard, d'après le témoignage

(1) *Nombr.*, 33, 45.
(2) *Ibid.*, 32, 34.
(3) *Josué*, 13, 9, 17.
(4) *Isaïe*, 15, 2. *Jérém.*, 48, 22.
(5) 15, 9.

de S. Jérôme (1). On montre encore aujourd'hui ses ruines, sous le nom de *Dibân*, dans une magnifique plaine au nord de l'Arnon, à proximité d'une ancienne voie romaine.

Seetzen, *Corresp. mens. de Zach*, t. XVIII, p. 431; Burckardt, *Voyages en Syrie*, t. II, p. 632.

DICHEIRION, nom que l'Église grecque donne au flambeau à double branche que l'évêque, revêtu de tous ses ornements pontificaux, porte dans la main gauche en entrant dans le sanctuaire; il est le symbole des deux natures en Jésus-Christ.

DICTA GRATIANI. Le Décret de Gratien (2) a, dans les éditions actuelles, une forme toute différente de la rédaction primitive. Le Décret était un livre qui devait servir à l'enseignement des cours académiques. Ainsi Gratien, à côté de ses *distinctions* et de ses *questions*, mettait des *propositions* particulières qui étaient de lui, qu'on nommait, pour cette raison, *dicta Gratiani*. C'étaient des passages isolés, auxquels il donnait des numéros; à ces passages il ajoutait les canons sans numéros; ces numéros ne furent introduits que plus tard par *Augustinus* et *Contius*. On a souvent prétendu, précisément à cause de ces *dicta*, que Gratien avait eu les Institutes en vue; mais c'est évidemment faux, et on ne peut y reconnaître le principe moderne des livres d'enseignement. On a dit aussi que les cent et une distinctions de la première partie et celles de la troisième n'ont pas été faites par Gratien, mais par Paucapalea, et on en appelle pour cela à un passage de Sicardus (3).

Quant aux *dicta Gratiani*, naturellement ils n'appartiennent pas au texte légal. On n'aurait par conséquent pas

(1) *Comm. in Jes.*, l. c.
(2) *Voy.* DÉCRET DE GRATIEN.
(3) Sarti, I, p. 281.

eu besoin de s'en référer à *J. Andreæ ad c. 2, X, de Rescript.*, où il est dit : *Non obstat si dicis librum Decretorum fuisse per Papam approbatum, quia nec hoc constat. Et dato, quod constaret ? Approbatio fuit quoad compilationem, non quoad dicta Gratiani, quæ quotidie reprobamus.* Il va sans dire qu'une opinion privée n'a pas plus de valeur qu'une *glose* ou une *somme.* Du reste les *dicta Gratiani* sont fort importants, parce qu'ils nous révèlent le sens et l'esprit dans lesquels le livre fut primitivement rédigé.

Rosshirt.

DICTATUS GREGORII VII. Ouvrage sur le gouvernement de l'Église et le droit ecclésiastique, faussement attribué au Pape Grégoire VII. *Voyez* Grégoire VII.

DIDACE (Diégo, c'est-à-dire Jacques) (S.), né à Saint-Nicolas, dans le diocèse de Séville, probablement avant l'an 1400, fut attiré par un prêtre qui vivait dans la solitude, non loin de Saint-Nicolas. Diégo quitta tout et se fit le disciple du solitaire. Ses parents le rappelèrent ; mais, toujours poursuivi par le goût de la retraite, il entra dans l'ordre des Franciscains de la stricte observance, et servit en qualité de frère lai dans le couvent de Saint-François d'Arrizaxfa, près de Cordoue. Il fut plus tard envoyé aux îles Canaries (*Fortis-Venturæ*), et il y travailla à la conversion des infidèles, au milieu de mille peines et de mille périls. Presque tous les idolâtres ayant disparu de l'île, Diégo conçut le désir de visiter la plus grande des îles Canaries, pour y obtenir les mêmes succès ou y mourir martyr; mais il fut entravé dans l'exécution de ses projets, et il n'obtint pas la grâce qu'il attendait.

En 1444 il revint en Espagne. Quoiqu'il ne fût que frère lai, l'ordre lui confia les fonctions de gardien. Lorsqu'en 1450 on célébra la canonisation de S. Bernardin de Sienne, religieux franciscain, l'ordre tint un chapitre général à Rome, et Didace y fut député, avec Alphonse de Castro. Il vécut durant son voyage aussi saintement que dans son couvent, et, arrivé à Rome, où le concours des étrangers avait produit à la fois une grande cherté de vivres et une épidémie, Didace se voua tout entier aux soins des pauvres et des malades. Il parvint à recueillir, malgré la pénurie générale, des sommes considérables. De retour en Espagne il fut, en 1456, envoyé à Alcala de Henarez (*Complutum*), pour y organiser un couvent nouvellement fondé. Il fut précédé par sa renommée de sainteté, et il la confirma par ses œuvres et ses miracles. Il mourut dans une extrême vieillesse à Alcala, le 12 novembre 1463. Philippe II poursuivit son procès de canonisation, par reconnaissance pour la guérison miraculeuse de son fils Don Carlos, opérée par les reliques du saint. Sixte V promulgua la bulle de canonisation en 1588. On trouve des détails sur S. Didace dans les Annales de l'ordre de S. François de L. Wadding, aux t. XI et XII ; les biographies anciennes du saint y sont indiquées.

DIDASCALIA APOSTOLORUM, διδαχὴ ou διάταξις τῶν ἀποστόλων. *Voy.* Constitutions et canons apostoliques.

DIDEROT (Denis), fondateur et directeur de l'Encyclopédie (1), naquit à Langres en Champagne, en octobre 1713, et fit ses études à Paris. Il cultiva à la fois les mathématiques, la physique, la philosophie et les belles-lettres. C'était une tête solide et une forte intelligence, qui malheureusement fut remplie de préjugés et de haine contre le Christianisme. Il manifesta ses sentiments hostiles dès son premier écrit, intitulé *Pensées philosophiques* (1746). C'est de lui qu'est l'épouvantable parole : « Il

(1) *Voy.* Dalembert.

faut étrangler le dernier des rois avec les entrailles du dernier des prêtres. » Il consacra sa vie à populariser cette pensée. Le parlement fit brûler son premier ouvrage par les mains du bourreau. Diderot n'en fut pas découragé, et, connaissant son temps, il publia ses *Lettres sur les Aveugles, à l'usage de ceux qui voient*, où son impiété se montra à découvert. Il écrivit dans le même esprit des romans, des pièces de théâtre, que son style à la fois populaire et déclamatoire mit fort à la mode. Le succès de ses ouvrages, et entre autres de son *Dictionnaire universel de Médecine*, lui suggéra l'idée d'un ouvrage qui contiendrait les archives de toutes les conquêtes scientifiques de l'esprit humain, dans le but bien arrêté d'anéantir le Christianisme. C'est ainsi que naquit l'*Encyclopédie* du dix-huitième siècle, à laquelle Diderot fournit un grand nombre d'articles, et qu'il dirigea en acceptant autant que possible les articles les plus contraires au dogme et à la morale du Christ. Il composa en outre un grand nombre d'ouvrages d'esthétique et de philosophie. L'Allemagne ne manqua pas d'accueillir, de traduire, d'imiter les œuvres philosophiques, romanesques et théâtrales de Diderot, qui fut le père de tous les déistes et panthéistes allemands jusqu'à Hégel et Bruno Bauer. Sa fille, madame de Vandeul, écrivit la biographie de son père, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Diderot*. Ses œuvres complètes parurent sous le titre de *Œuvres de Denis Diderot, publiées sur les manuscrits de l'auteur*, par J.-A. Naigeon, Paris, 1798; 2[e] édit., 1800; 3[e], 1818. L'esprit et le savoir de Diderot étaient défigurés par son grossier matérialisme, et ne s'appuyaient bien souvent que sur de subtiles sophismes et d'évidents paradoxes. Il ne montra que trop sa faiblesse morale dans sa controverse avec Rousseau. Diderot mourut à Paris, en 1784.

HAAS.

DIDIER, roi des Lombards. Les Lombards, dès l'origine de leurs conquêtes en Italie, eurent en vue de s'emparer de toute la péninsule, y compris Rome, et c'est ce qui détermina principalement la chute de leur empire sous le roi Didier. De fréquentes luttes intestines au sujet de la couronne arrêtèrent au septième siècle les progrès des Lombards; mais à dater de cette époque, sous les rois Luitprand († 744), Rachis (qui se retira dans un couvent en 749), et son frère Astolphe, l'ennemi le plus acharné des Romains et du Pape, ils s'approchèrent de plus en plus du but de leur ambition. Les Papes qui, dans l'intervalle, étaient devenus par le fait les chefs de l'exarchat de Rome (*ducatus Romanus*) et de la Pentapole, s'opposèrent de tout leur pouvoir au plan des Lombards, aussi dangereux pour leur indépendance personnelle que pour celle de l'Église. Abandonnés par les empereurs grecs, ils se tournèrent vers la cour franke, et, à la prière d'Étienne II (752-757), le roi Pépin parut deux fois à la tête d'une armée en Italie, et força Astolphe de rendre le patrimoine de S. Pierre, que Pépin à son tour restitua au Saint-Siége en l'augmentant.

Cependant Astolphe, qui avait traîné la restitution en longueur, mourut en 756, avant que le Pape eût pu se mettre en pleine possession des donations de Pépin. Didier, qu'on s'imaginait animé de sentiments pacifiques, fut, du consentement du Pape et de Pépin, élu roi des Lombards. Il avait promis de reconnaître et de réaliser complétement la donation de Pépin. Mais Étienne II, auquel il avait fait cette promesse, étant mort, et son frère Paul (757-767) ayant été élevé sur le Saint-Siége, Didier, irrité de l'alliance du Pape avec les ducs lombards de Spolète et de Bé-

névent, et entraîné par le désir d'être maître de toute l'Italie, refusa de tenir sa parole, prit possession des domaines pontificaux, contracta à Naples, avec les Romains du Levant, un traité en vertu duquel il s'engageait à les aider à enlever Ravenne au Pape, espérant s'emparer lui-même du reste de l'Italie. Mais, à la demande du Pape, Pépin intervint de nouveau. En 760, la donation de Pépin fut enfin réellement mise à exécution, et les rapports les plus bienveillants unirent jusqu'à la mort de Pépin, en 768, le Saint-Siége au royaume des Lombards.

Après la mort de Pépin, sous ses fils Charles et Carloman, Didier prit une autre attitude. Les deux frères s'étant divisés, Didier s'allia d'une part à Charles et à l'ennemi des Franks, Tassilon II, duc de Bavière, à qui il donna en mariage sa fille Luitberge, et, d'autre part, il se mêla aux luttes survenues, à la mort de Paul, en 767, entre les deux partis, lombard et frank, de la noblesse romaine, à propos de l'élection du Pape, vint au secours du parti lombard avec son armée, s'empara, pour prix de ses services, d'une partie du patrimoine de l'Église romaine, et tint pendant quelque temps le Pape Étienne III sous sa dépendance.

Après la mort de Carloman, en 771, qui rendit Charles maître de tout l'empire frank, la veuve de Carloman et ses fils mineurs furent accueillis par Didier, dont la fille avait épousé Charles, mais en avait été bientôt répudiée. Didier demanda même au Pape Adrien I[er] (772-795) de couronner les fils de Carloman. Le Pape s'y refusa d'autant plus énergiquement que Didier avait précisément à ce moment tourné de nouveau ses armes contre Rome et s'était approprié le patrimoine de l'Église romaine, sous prétexte d'indemnité. Adrien appela Charles, protecteur de l'Église, à son secours; Charles vainquit Didier, confirma au Saint-Siége la donation faite par son père, en y ajoutant Spolète, et prit le nom de roi des Lombards (773-774). Entre 786 et 787 le duc de Bénévent dut également prêter le serment d'hommage et de fidélité. Didier et sa femme, amenés en France, vécurent d'abord à Liége et moururent dans le couvent de Corbie.

Anastase, *Bibl. in vitis Pont.; Codex Carolinus. C. Cenni.*, t. I, Rome, 1760; Phillips, *Histoire d'Allemagne*, t. II, Berl., 1834; Léo, *Hist. d'Italie*, t. I; Döllinger, *Manuel de l'hist. de l'Égl.*, Ratisb., 1836, t. I, p. 444-451; Luden, *Hist. des Allemands*, t. II, Iéna, 1842.

SCHRÖDL.

DIDYME (L'AVEUGLE) naquit à Alexandrie en 308. Il perdit les yeux à l'âge de cinq ans. Ce malheur ne l'empêcha pas de devenir un des catéchètes les plus distingués de l'école d'Alexandrie, de même qu'il fut compté parmi les hommes les plus savants de son temps, grâce aux lectures qu'il se faisait faire. S. Jérôme, Ruffin, Pallade, Isidore et beaucoup d'autres furent ses disciples. Il avait embrassé avec ardeur les idées d'Origène; il défendit avec opiniâtreté même les erreurs de ce docteur, et fut, longtemps après sa mort (395), condamné comme hérétique, au sujet de son livre sur les Principes, περὶ ἀρχῶν, d'Origène, par le second concile de Nicée. Il ne reste de ses nombreux ouvrages que : *de Spiritu sancto*, d'après la traduction de S. Jérôme; *de Trinitate* libri III, Græce et Latine, notis illustrati a Joh. Aloisio Mingarelli, Bologne, 1769, in-fol.; *contra Manichæos*, Paris, 1600; *Enarratio in epistolas canonicas et in primam epistolam S. Joannis*, également traduite par S. Jérôme. Voy. *Hieronymus, de Vir. illustr.*, c. 109; Palladius, *Hist. Laus.*, c. 4.

DIDYME (GABRIEL) ami, et associé de Luther, né en 1487 à Joachimsthal, en Bohême, où son père était magistrat, étudia d'abord à Prague, plus tard à Wittenberg, entra en 1502 dans l'ordre des Augustins, devint maître à Wittenberg en 1512, prêtre l'année suivante, et embrassa dès l'origine le parti de la réforme. Quoique la diète de Worms de 1521 eût défendu la prédication luthérienne, Didyme se rendit de Torgau, où il résidait, à Zwickau, dont les habitants étaient favorables aux novateurs, et y prêcha le jour de la fête de S. Jean-Baptiste (1521), avec beaucoup de succès, sur la foi et la prédestination. A la fin de cette année nous le trouvons dans le couvent des Augustins de Wittenberg, pendant le séjour de Luther à la Wartbourg, très-occupé à abolir les messes privées dans son couvent et à prêcher surtout contre l'adoration du Saint-Sacrement, qu'il déclarait une idolâtrie, ce qui, sur la plainte de son prieur, Conrad Held, donna lieu à une enquête de l'autorité ducale. Toutefois l'électeur ne nomma commissaires de l'enquête que des amis des novateurs, et Didyme échappa à une condamnation par l'habile interprétation qu'il donna à ses paroles. Quelques semaines plus tard, en décembre 1521 ou janvier 1522, il assista à une assemblée des Augustins des provinces de Meissen et de la Thuringe, réunis à Wittenberg, où il fut arrêté : qu'il serait libre à chacun désormais de rester ou non au couvent; qu'il fallait abolir la mendicité des moines, et qu'il serait interdit de dire des messes privées (1). Didyme sortit du couvent et prit le costume du clergé séculier. Immédiatement après il s'unit à Carlostadt pour épurer, disait-il, le culte divin, qu'il fallait affranchir de tout ce qui n'est pas prescrit textuellement par la Bible, et il se mit à circuler dans Wittenberg, avec Carlostadt, beaucoup de moines défroqués, d'étudiants et de bourgeois enrôlés sous sa bannière, pour renverser les autels, brûler les images, briser les statues.

Ces nouveaux iconoclastes (1) furent appelés de son prénom les *Gabriélites*. En même temps que Didyme opérait ainsi la ruine du culte extérieur, il attaquait la doctrine et faisait, toujours de concert avec Carlostadt et un maître d'école nommé Georges More, une campagne contre la science, détournant les jeunes gens de leurs études, fermant les écoles et cherchant à faire abolir l'université de Wittenberg (2).

Ces désordres ayant excité le mécontentement de l'électeur, Didyme trouva prudent, au moment où Luther revenait de la Wartbourg, en mars 1522, d'abandonner Wittenberg et de se rendre à Düben, sur les frontières du territoire de Torgau. Cependant Luther intervint en sa faveur auprès de Spalatin et le recommanda comme prédicateur au magistrat de la ville d'Altenbourg. Il lui conseilla en même temps de reprendre l'habit ecclésiastique et d'agir avec une extrême prudence, pour introduire les idées de la réforme dans sa nouvelle résidence. Didyme accepta les fonctions de prédicateur et parvint à se concilier le magistrat d'Altenbourg; mais les chanoines réguliers de la ville, qui avaient le droit de disposer de la chaire du prédicateur, s'opposèrent à Didyme, et, quoique Luther représentât à l'électeur et au magistrat que les chanoines avaient perdu tous leurs droits, Didyme, au grand chagrin de Luther, fut obligé de renoncer à ses fonctions sur un ordre de l'électeur (3).

(1) Seckendorf, *Commentarius de Lutheranismo*, Lips., 1694, l. I, p. 151, 214, 216, 217.

(1) *Voy.* ICONOCLASTES.

(2) *Voy.* M. Frœschel, dans Gieseler, *Hist. eccl.*, III, 105.

(3) *Voy.* ses *Lettres*, publiées par de Wette,

Il devint alors prédicateur à Torgau, et excita tellement les passions populaires contre les Catholiques, et surtout contre les moines, qu'une multitude fanatique se précipita pendant la nuit sur le couvent des Franciscains pour le détruire (1). Didyme souscrivit, en sa qualité de pasteur de Torgau, les articles de Smalkalde, en 1537 (2), fut, douze ans plus tard, destitué par l'électeur Maurice de Saxe, en punition de sa désobéissance, et mourut dans l'indigence le 7 mai 1558.

Cf. Jöcher, *Lexique des Savants*, et M.-J.-G. Terne, *Essai sur la vie et les malheurs de Gabriel Didyme*, Leipzig, 1737.

HÉFÉLÉ.

DIEPENBROCK (MELCHIOR, baron de), cardinal, prince-évêque de Breslau, né le 6 janvier 1798 à Bocholt, en Westphalie, fréquenta l'école militaire de Bonn et fit la campagne de France en qualité d'officier de la landwehr. A son retour en Allemagne, l'amitié de Sailer, lié avec sa famille, l'attira à Landshut, où il se livra d'abord à l'étude de l'économie politique, et, plus tard, à celle de la théologie. Lorsque Sailer fut envoyé à Ratisbonne, Diepenbrock l'y suivit. Il y reçut le 27 décembre 1823 la prêtrise, et demeura auprès de celui qu'il nommait son père en Jésus-Christ. Sailer ayant été élu évêque de Ratisbonne, Diepenbrock devint son secrétaire et chanoine de la cathédrale. C'est à cette époque qu'il publia *la Vie et les Écrits de Suso*, à laquelle J. Gœrres ajouta une introduction, et le *Bouquet spirituel*. En 1835 il fut élu doyen du chapitre et vicaire général du diocèse, sous le successeur de Sailer, l'évêque Schwäbel.

La connaissance que Diepenbrock avait acquise des langues modernes, son intelligence des voies spirituelles, sa vie austère et son habitude des affaires lui frayèrent le chemin qu'il parcourut avec tant d'honneur. La pensée de l'épiscopat avait toujours effrayé le saint prêtre, qui, malgré lui, fut élu, le 15 janvier 1845, prince-évêque de Breslau. Il refusa nettement une charge dont son goût pour la vie intérieure et la solitude l'éloignait de plus en plus. Les ordres positifs de Grégoire XVI purent seuls vaincre sa résistance. Le 8 juin 1845 il fut sacré à Salzbourg par le prince-archevêque Frédéric de Schwarzenberg, et le 27 juin il fut intronisé à Breslau. Dès son entrée en fonctions il se trouva en face des circonstances les plus critiques. Il sut envisager le danger d'un regard net, le dominer d'une volonté ferme, et, dans son inébranlable confiance en Dieu, il parvint à régler les affaires les plus compliquées, et à écarter, autant qu'il était humainement possible, les périls dont son diocèse était menacé par des sectes scandaleuses que protégeait la connivence des autorités, par la famine et le typhus qui ravagèrent la haute Silésie, et par les agitations révolutionnaires de la fatale année 1848.

Au milieu des inquiétudes que renouvelaient chaque jour des incidents nouveaux, le saint évêque ne perdit pas de vue l'éducation de son clergé ; il fonda un petit séminaire, agrandit et organisa la maison destinée aux élèves de théologie, présida les retraites annuelles des prêtres, institua des missions populaires, et eut la consolation de voir le peuple et le clergé répondre avec élan à sa sollicitude pastorale.

Son activité administrative répondant à tous les besoins devint en quelque sorte plus grande encore lorsqu'il fut nommé délégat apostolique, pour les armées prussiennes, par bref du 24 octobre 1849, et sa vigilance paternelle

t. II, p. 170, 183, 184, 191, 192, 199, 203, 219, 235.

(1) Seckendorf, l. c, l. II, p. 12.

(2) Ibid., l. c., l. III, p. 153.

prit toutes les mesures nécessaires au salut des soldats catholiques confiés à son expérience et à sa tendresse.

En 1850 le Pape Pie IX nomma, dans le consistoire secret du 20 septembre, Diepenbrock cardinal, et le 4 novembre le nonce du Pape Viale Prela le revêtit de la pourpre dans sa cathédrale. La ville de Breslau, qui assista avec enthousiasme à la pieuse solennité, ne pressentait pas qu'elle était si près de perdre celui dont elle contemplait avec joie l'élévation bien méritée. Une maladie, qui depuis longtemps minait Diepenbrock, se développa vers la fin de 1852 avec une rapidité qui laissa peu d'espoir. Le cardinal se rendit au château de Johannisberg, résidence d'été du premier évêque de la Silésie autrichienne, et s'y prépara à comparaître devant son souverain Juge. Il s'endormit dans le Seigneur le 20 janvier 1853, et fut, selon son désir, inhumé dans la cathédrale de Breslau; il avait institué par son testament l'évêché héritier de ses biens, à charge de les employer au profit du diocèse. Le cardinal Diepenbrock était grand de stature, d'un port et d'un aspect majestueux. Sa courte apparition en Silésie fut une bénédiction pour cette province. L'Allemagne catholique avait trouvé en lui un vigoureux athlète de ses droits, l'Église un de ces pontifes glorieux que la Providence montre de loin en loin à la terre désolée pour lui rendre le courage et la vie.

DIES DECRETORIUS. *Voy.* ANNÉE DÉCRÉTOIRE.

DIES FIXA. On nomme fêtes fixes celles qui sont célébrées chaque année à la même date du mois. Quand le jour d'une fête de ce genre est occupé par une fête plus solennelle, il est *transféré,* suivant les règles données dans les rubriques du Bréviaire, si c'est pour le moins une fête semi-double. Mais la translation n'est que temporaire, et la fête conserve sa date pour l'année suivante. S'il se trouve que chaque année la translation soit nécessaire, alors on assigne pour toujours à la fête transférée un autre jour, qu'on nomme *dies fixa*, et l'acte lui-même se nomme, dans le langage de l'Église, non plus translation, *translatio,* mais mutation, *mutatio.*

Il y a deux mutations: l'une, arrêtée dans le calendrier universel, vaut pour l'Église entière; l'autre, occasionnée par la rencontre d'une fête diocésaine, locale ou d'ordre religieux, avec une fête de l'Église universelle, est marquée dans les Ordos particuliers des diocèses ou des couvents. Par rapport à la première espèce, il faut rappeler que, dès l'origine, l'Église, en règle générale, célébra comme fête des saints le *jour de leur mort*, qu'elle appela leur vrai jour de naissance, *natales*, *natalitia.* Elle le fit: 1° parce qu'en acceptant volontairement la mort le saint accomplit son dernier sacrifice, réalise l'acte suprême de son abandon à Dieu, couronne sa vie, ce qui est principalement le cas des martyrs, auxquels seuls, pendant les trois premiers siècles, l'Église consacra un jour commémoratif; 2° parce que, de tous temps, l'Eglise vit dans la mort des saints le jour de leur naissance à la vie véritable, le passage de l'existence changeante, éphémère et triste de ce monde, à un état immuable et affranchi de tous les dangers et de toutes les afflictions terrestres; la transition de la foi à la vision, de l'espérance à la jouissance.

Or l'Église, contre la règle établie, a été obligée de faire mémoire d'un saint, non pas le jour même où il a passé dans l'autre vie, mais un autre jour, et cela chaque année, dans les cas suivants:

1° Quand le jour de la mort d'un saint est déjà une fête supérieure ou d'un degré semblable, par exemple: S. Basile

mourut le 1er janvier; l'Église, célébrant ce jour-là la fête de la Circoncision et l'octave de la Nativité de Notre-Seigneur, la fête, *dies natalis*, de S. Basile fut transférée au 14 juin, date de l'ordination de ce saint docteur. On fixa le 1er octobre pour S. Rémy, jour de la translation de ses reliques dans l'église qui lui est dédiée, parce que le jour de sa mort, 13 janvier, on célèbre l'octave de l'Épiphanie. La fête de Ste Brigitte, morte le 23 juillet, jour de la fête de S. Apollinaire, fut transférée au 8 octobre, lendemain du jour de sa canonisation, etc., etc.

2° Lorsque la mort d'un saint tombe dans une période ecclésiastique moins propre à la célébration de la fête des saints et où les occurrences sont fréquentes, comme en carême et au temps pascal. Ainsi la fête de S. Jacques, fils de Zébédée, décapité par Hérode Agrippa le 1er avril, par conséquent dans les environs du temps pascal, est transférée, par ce motif, au 25 juillet (1). L'Eglise a, par le même motif, fixé la fête de S. Ambroise, mort le 4 avril, au 7 décembre, jour de son ordination, etc., etc.

3° Parfois la fête (*natalis*) de plusieurs saints, surtout martyrs, est célébrée le même jour, quoiqu'ils n'aient pas remporté ensemble la palme du martyre, par exemple, S. Maurice et ses compagnons. Parfois aussi on réunit la mémoire de plusieurs saints à cause de la communauté de leurs souffrances ou à cause de leur parenté, etc. On peut sur tout cela consulter Carol. Guyetus, *Heortologia, sive de festis propriis locorum et ecclesiarum*, Venet., 1729, lib. II, c. 2, quæst. 3.

Le cas le plus fréquent de la mutation du jour primitivement fixé, dans le calendrier romain, pour la célébration d'une fête, est déterminé par la rencontre d'une fête de l'Église universelle avec celle d'un diocèse, d'une ville, d'une localité quelconque. Dans le cas d'une occurrence de ce genre, on agit habituellement d'après les règles générales indiquées ci-dessus. On célèbre la fête supérieure par le rang ou la dignité; on transfère l'autre à perpétuité, c'est-à-dire on change le jour primitif contre un autre jour fixe. Si les deux fêtes sont du même rite, c'est la fête du diocèse qui l'emporte. Cependant le calendrier romain compte plusieurs fêtes et féries qui excluent toutes les fêtes diocésaines, de quelque rang qu'elles soient. Le jour marqué une fois pour toutes pour une fête de l'Église universelle se nomme expressément *dies fixa*.

KÖSSING.

DIES IRÆ. Cette hymne sur le jugement dernier, qui a été introduite comme *séquence* dans la messe de tous les trépassés et dans les messes des morts, est l'hymne la plus célèbre de toutes celles qui sont chantées dans l'Église latine. Elle est en effet remarquable par la majesté, la sublimité et la vigueur des pensées unies à des formes très-simples, très-concises, à des images vives, et à un mouvement véritablement lyrique. Le rhythme des strophes est rapide et court, approprié par ses fréquents repos à la méditation que provoquent la richesse des pensées et la gravité du sentiment.

On a beaucoup discuté sur le nom de l'auteur de cette hymne. Les uns l'attribuent au cardinal des Ursins, les autres au général des Dominicains Humbert, d'autres encore à S. Bonaventure, à S. Bernard, même à S. Grégoire le Grand.

Mais ce qu'il y a de plus vraisemblable, et ce qui est généralement admis, c'est que l'auteur est le frère Mineur *Thomas de Célano*, qui remonte à la seconde moitié du quatorzième siècle, époque à laquelle on fait aussi pour la première fois mention de l'hymne comme partie intégrante de la liturgie.

(1) Conf. *Brev. in ejus festo*, lect. VI.

C'est le Dominicain Barthélemy de Pise qui en parle le premier (1).

Thomas de Célano fut un des premiers membres de l'ordre des Dominicains et devint, en 1221, gardien des couvents de Mayence, de Worms et de Cologne. Dans tous les cas, la séquence n'est en usage dans l'Église qu'à partir du quatorzième siècle, et on la trouve d'abord dans les missels italiens.

Cette hymne est devenue l'occasion de nombreux ouvrages. Dans ces derniers temps, les protestants s'en sont beaucoup occupés; tels Mohnike (dans ses *Études d'histoire ecclésiastique et littér.*, t. I, cah. 1); Daniel (dans les *Ann. littér. de Tholuck*, 1839); Lisko, *Dies iræ*, etc., Berlin, 1840; Wadding surtout, *Bibl. Script. ord. minor.*

Cf. Lüft, *Liturgie,* t. II.

LUFT.

DIES NATALIS. *Voyez* DIES FIXA.

DIÈTE. *Voyez* RECEZ et LOIS IMPÉRIALES.

DIETHER D'ISENBOURG, comte de Büdingen, archevêque, prince électeur de Mayence, était fils de Diether d'Isenbourg, comte de Büdingen, et d'Élisabeth, comtesse de Solms (2). Il fit ses études à l'université alors florissante d'Erfurt, et, par suite du singulier mode d'élection de cette université (3), il fut élu recteur dès 1434. Il devint ensuite chanoine de Cologne, de Trèves et de Mayence; en 1453 trésorier de la cathédrale de Mayence et prévôt de Saint-Victor. Son ambition avait de plus hautes visées, et, lorsqu'en 1456 le siége archiépiscopal de Trèves devint vacant, il chercha, au dire de ses adversaires, à gagner des voix par la simonie. Cependant le choix ne tomba pas sur lui. En revanche, l'archevêché de Mayence étant venu à vaquer, il l'emporta sur Adolphe de Nassau et fut élu le 18 juin 1459, grâce à un compromis et à la majorité d'une voix, qu'il fut accusé d'avoir achetée. Il prit immédiatement en main l'administration de son diocèse, sans attendre la confirmation ni du Pape ni de l'empereur, et reçut personnellement l'hommage de fidélité de ses sujets du Rheingau. Le mois suivant il nomma, conformément à la capitulation de son élection, Jean Münch de Rosenberg grand-vicaire, le comte Adolphe de Nassau vice-dome ecclésiastique d'Erfurt, et il mit à la tête de ses forces militaires le comte Otton de Henneberg, homme de guerre expérimenté. Le Pape Pie II (Æneas Sylvius), alors à Mantoue, avait invité les rois et les princes à se réunir dans cette ville, le 1er juin 1459, pour se concerter sur une grande croisade contre les Osmanlis, qui continuaient à s'emparer des plus belles provinces de l'Europe. Il invita également l'archevêque élu, se proposant de lui donner le pallium, et espérant que la présence de l'électeur influencerait les Allemands et les rendrait favorables à son noble projet. Diether prétexta une maladie et le manque d'argent. Le Pape lui envoya toutefois le pallium (1460), mais à la condition de comparaître en personne à Rome dans le délai d'un an, ce que Diether promit par serment. Il n'en viola pas moins son engagement, et refusa en outre de payer les frais ordinaires de confirmation et d'envoyer les annates. Le Pape rétracta la confirmation déjà donnée et retira le pallium. Dans l'intervalle Die-

(1) *Lib. Conform.*

(2) Helwich, *Moguntia devicta*, sect. I, § 2, et d'après lui Zedler, *Lexique universel*, et d'autres lui donnent pour père *François d'Isenbourg*, et pour mère *Marguerite*, comtesse de *Katzenelbogen*. Cette erreur est relevée d'après les documents dans *Joannis Rer. Mog.*, t. I, p. 771, note *i*, *ad schema gencarch.* Ersch et Gruber ad v., se conformant à cette erreur, attribuent à Diether, objet de cet article, la dignité de préfet dans la Hesse, que remplit le père de 1427 à 1430.

(3) Gudeni, *Hist. Erfurt.*, l. II, § 18.

ther avait reçu l'investiture impériale de Frédéric III, et, au milieu des troubles de ce règne sans vigueur, le Pape ne parvint point à entraîner les Allemands dans une entreprise qui devait les garantir des immenses dangers dont les menaçaient les infidèles. La voix du souverain Pontife demeura sans écho. Diether, comme tous ses contemporains, eut dès son élévation à l'électorat de vifs démêlés avec Frédéric, comte palatin du Rhin, qui avait soutenu le rival de Diether, Adolphe de Nassau. On essaya de réconcilier les adversaires à Nurenberg, mais en vain, et la discussion se transforma en un sanglant débat (17 mars 1460). L'archevêque s'unit au margrave de Brandebourg, Albert Ier, à Ulrich, duc de Wurtemberg, et à d'autres princes, rallia à sa cause une grande partie de la noblesse du Rhin et de la Westphalie, et imposa à tous ses sujets une contribution de guerre montant à un vingtième de tous leurs biens immeubles. Le feu et le fer furent employés des deux côtés avec fureur et avec des alternatives de succès et de revers; mais Diether, ayant subi un échec important vers la petite ville de Pfeddersheim, dans le territoire de Mayence, proposa la paix au comte palatin. Les deux princes, rapprochés par l'intervention du landgrave Hesso de Leiningen, vinrent, accompagnés d'une forte escorte, s'aboucher en rase campagne, sous Worms, près de Rheinturkheim. A la suite de cette entrevue les deux adversaires devinrent d'intimes alliés, se promettant mutuellement, l'archevêque d'appuyer le comte palatin contre l'empereur qui lui refusait l'investiture, le comte de Nassau de soutenir Diether contre le Pape, qui exigeait les annates et l'accomplissement de son serment. Ils se rendirent tous deux à la diète des princes à Nurenberg (1461) et ne se proposèrent rien moins que de se débarrasser complétement de l'empereur Frédéric III, et de mettre à sa place le roi George de Bohême, qui semblait à l'archevêque parfaitement propre à contrecarrer les projets du Pape.

Ce plan fut approuvé par quelques princes de la diète, mais échoua devant l'opposition de la majorité. Cet échec mit Diether dans une fâcheuse position. Il était encore à Nurenberg quand il reçut la nouvelle de l'interdit prononcé contre lui. Il conclut immédiatement un traité offensif et défensif avec le comte palatin Frédéric, le margrave Frédéric de Brandebourg et d'autres princes, contre le Pape, et en appela au futur concile. Il voulut ensuite réunir une diète avec ses confédérés à Francfort, et, l'empereur y ayant mis obstacle, ils s'assemblèrent à Mayence, où le Pape consentit à envoyer ses légats. Les paroles énergiques et loyales de ces représentants du Saint-Siége entraînèrent plusieurs confédérés, et Diether, se voyant abandonné, entra en composition et promit de retirer son appel; mais ayant, comme de coutume, manqué à sa parole, et refusant toujours de remplir les conditions sous lesquelles le Pape l'avait confirmé, le 21 août 1461 Pie II lança de Tivoli une bulle d'excommunication et de déposition contre Diether, et nomma à sa place son ancien rival, le comte Adolphe de Nassau. Diether chercha à se justifier dans une pièce imprimée, du 4 avril 1462, qui, aujourd'hui encore, est d'un grand intérêt historique, comme le premier acte diplomatique ou le plus ancien écrit politique qui ait été imprimé (1). Mais l'archevêque se prépara à la résistance avec ses confédérés, en même temps qu'il cherchait à en augmenter le nombre. D'un autre côté, Adolphe de Nassau se mit à la tête d'une confédération,

(1) *Voy.* Schaab, *Hist. de l'invention de l'imprimerie à Mayence*, t. I, p. 417.

formée suivant les ordres de l'empereur, qui compta dans ses rangs Louis le Noir, duc de Bavière, Charles, margrave de Bade, Ulric, comte de Wurtemberg, Guillaume, duc de Saxe, et beaucoup d'autres comtes et prélats. Une lutte sanglante recommença. Le bonheur sembla d'abord se déclarer en faveur de Diether; le comte palatin défit, dans une rencontre sérieuse, les alliés d'Adolphe de Nassau, près de Seckenheim, entre Mannheim et Heidelberg, et fit prisonniers la plupart des chefs confédérés. Mais Adolphe de Nassau, ayant tenté de surprendre, la nuit du 27 au 28 octobre 1462, la ville de Mayence, réussit dans son coup de main. Les partisans de Diether se défendirent vaillamment toute la journée du lendemain dans les rues et les maisons de la ville; mais ils furent battus et bannis; la ville fut pillée et privée de ses franchises, le pays ravagé et ruiné. Diether se décida enfin à faire la paix par l'entremise de Henri, landgrave de Hesse. Une entrevue eut lieu à Zeilsheim (26 octobre 1463). Diether renonça formellement à son archevêché et se réserva seulement la possession de Lahnstein, Steinheim, Dieburg et Höchst. Adolphe lui-même s'empressa de réconcilier Diether avec le Pape et l'empereur, et gouverna pendant treize ans le diocèse. Il mourut le 6 septembre 1475. Alors, et cette fois d'une voix unanime, Diether fut réélu archevêque, le 9 novembre 1475, dans l'espoir que le pays pourrait se relever de ses ruines sous une administration incontestée. Diether s'était modéré; il fut confirmé par le Pape et l'empereur, et gouverna encore six ans cinq mois et vingt-huit jours son diocèse, oubliant toutes les inimitiés passées et ne s'occupant que du bien de ses États. Il bâtit, pour se garantir à la fois contre Mayence et les ennemis du dehors, au nord de la ville, sur le Rhin, le château électoral de Martinsbourg, qu'il destina à être la résidence des archevêques. Il créa l'université de Mayence. Ayant obtenu le consentement du Pape Sixte IV, par une bulle du 24 décembre 1476, il publia un programme imprimé, en date du 31 mars 1477, qui annonçait l'ouverture des cours pour le 1er octobre de la même année; destina, l'année suivante, les revenus de plusieurs fondations à la solde des professeurs ecclésiastiques de l'université, à laquelle il accorda, le 27 avril 1479, divers immunités et priviléges importants, et montra en toute occasion un vif désir de faire fleurir cette institution nouvelle. Il récupéra peu à peu les divers domaines qu'il avait antérieurement engagés pour se procurer de l'argent. Il sut heureusement et habilement faire avorter le projet qu'avaient les princes de Saxe de s'emparer de l'Unter-Eichsfeld, le comte de Schwarzburg du Rusteberg avec l'Ober-Eichsfeld, en nommant, en 1479, préfet de l'Eichsfeld, en même temps que son coadjuteur, le très-jeune mais valeureux duc Albert de Saxe. Il fit relever de l'excommunication le duc Guillaume de Brunswik, condamné pour avoir maltraité un prêtre, et en même temps il déploya une active sévérité contre un fanatique nommé Jean Beheim (1) de Niclashausen. Il donna plein pouvoir à la landgrave de Hesse, Mechthilde, de faire rétablir par des prélats l'ordre et la discipline dans les couvents, et déploya en général une grande activité dans toutes les parties de son administration. Conformément aux mœurs du temps il avait célébré un tournoi à Mayence, en 1480. Il mourut, le 7 mars 1482, à Aschaffenbourg.

Cf. Würdtwein, *Subs. diplom.*, t. I, p. 283; t. III, p. 8, 12, 182; t. IV, p. 206; Idem, *Nova Subs. diplom.*, t. I, p. 13; t. VIII, p. 52-65; t. IX, p. 27-48; *Pii II Epist.* (1472, in-4°); *Bullar. M. Rom.*

(1) *Voy.* Jean Beheim.

(Luxemb., 1727), t. I, p. 369; Hontheim, *Prodr. hist. Trev.*, t. II, p. 1205; Broweri, *Annal. Trevir.*; Gudeni, *Hist. Erfurtens*; surtout Serarii, *Res Mogunt.*, dans *Joannis*, t. I, p. 771 sq., ed. Francf. ad M., 1722, et George Helwich, *Moguntia devicta*, ib., t. II, p. 131-197; Werner, *le Dôme de Mayence*, t. II, p. 220-298; Schwarz, *Diether d'Isenbourg*, Mayence, 1789-1790, 2 P.

SEITERS.

DIETRICH d'Apolda, ou Dietrich de Thuringe, Dominicain d'Erfurt, qui appartient aux historiens allemands du moyen âge les plus renommés, composa deux ouvrages conservés et appréciés jusqu'à nos jours : I. *Vita sancti Dominici* (réimprimée dans Surius et chez les Bollandistes, au 1er volume d'Août); II. *Vita sanctæ Elisabethæ*, la grande-comtesse de Thuringe. Ce dernier écrit fut composé en 1289, par conséquent cinquante-huit ans après la mort de Ste Élisabeth; il renferme tous les renseignements possibles sur cette sainte princesse; aussi a-t-il été souvent copié, réimprimé, par exemple dans *Canisii Lectiones*, éd. Basnage, t. IV.

DIETRICH I, comte de Heinsberg, archevêque de Cologne depuis 1208, connu par son attachement à l'empereur Othon IV et sa désobéissance au Pape Innocent III, qui avait excommunié l'empereur. Il en résulta que Dietrich fut lui-même déposé en 1214. Il mourut en 1224.

DIETRICH II, comte de Mors, prince électeur de Cologne, fut élu en 1415 après la mort de Frédéric Sarweeden, et fut confirmé par le concile de Constance, *sede vacante* (1). La minorité des chanoines de Cologne avait élu Guillaume, évêque de Paderborn; mais, après une guerre de courte durée, les adversaires s'entendirent, et l'évêque Guillaume, qui n'était pas encore ordonné, épousa la nièce de Dietrich, en renonçant à Paderborn et à Cologne. Dietrich fut plus tard déposé par le Pape Eugène IV, comme partisan des Pères du concile de Bâle, et Adolphe, duc de Clèves, nommé à sa place; mais, s'étant soumis au Pape, il fut rétabli sur son siége, et ne s'occupa plus dès lors que de l'amélioration de son clergé, des chanoines, des moines et des religieuses, et rétablit, de concert avec le légat du Pape, Nicolas de Cuse, une ferme discipline et la clôture de beaucoup de couvents. Du reste, son administration de quarante-sept années fut très-lourde pour les finances du diocèse. Il mourut en 1463.

(1) Trithem., *Chron. Hirsaug.*, ad ann. 1415.

DIETRICH II, comte de Wied, archevêque de Trèves depuis 1212, était un zélé partisan de Frédéric II. Il assista en 1215 au concile universel de Latran, sous Innocent III, accompagna l'empereur dans beaucoup de voyages et d'expéditions, tint en 1238 un concile provincial, se retira vieux et fatigué des affaires publiques, lorsqu'en mars 1239 le Pape eut prononcé l'excommunication de l'empereur; envoya des représentants au concile que Grégoire IX convoqua à Rome en 1241, mais que Frédéric II empêcha de se réunir, et mourut en 1243 à Coblence.

DIETRICH, archevêque de Magdebourg, fils d'un fabricant de drap de Stendal, devint moine au couvent des Cisterciens de Lehnin, dans le Brandebourg, s'attira, par son habileté dans les affaires, l'attention de Charles IV, empereur d'Allemagne et roi de Bohême, fut élevé par la faveur impériale à de hautes dignités, et finit en 1353 par être nommé évêque de Minden, et, en 1361, en même temps archevêque de Magdebourg. Il se trouvait toutefois habituellement à la suite de l'empereur, et il passait pour l'homme d'État le plus habile de son temps. En 1363 il fit, avec

une magnificence extraordinaire, la dédicace de la superbe cathédrale de Magdebourg, rétablit les finances ruinées de l'archevêché et l'enrichit de nouvelles possessions. Il mourut en 1367 ou 1368.

Cf. Kranz, *Metropolis;* Bucelin, *Catalog. archiep. Magdeb.;* Pierre Gerike, *Vie de Dietrich, archev. de Magdeb.*, 1743; Ersch et Gruber, *Encycl.*, I[re] sect., t. XXV, p. 133.

DIETRICH de Niem, né à Niem ou Néheim, petite ville de la Prusse actuelle, dans l'ancien diocèse de Paderborn, se voua à l'état ecclésiastique, et obtint en 1361 un bénéfice à Bonn; mais il fut privé de ses revenus par le chapitre, ce qui le décida à s'adresser à la cour du Pape d'Avignon. Le Pape Grégoire X l'admit en 1371 en qualité de secrétaire (*scriptor apostolicus*), et, lorsqu'il retourna à Rome en 1377, Dietrich l'y suivit et y remplit dans la chancellerie papale les fonctions de protonotaire et d'abréviateur. Dietrich resta fidèle au Pape légitime pendant le schisme qui éclata après la mort de Grégoire X. Boniface XI le nomma évêque de Verden (dans le royaume actuel de Hanovre), en 1395; mais Dietrich fut bientôt obligé de céder son siége à un adversaire nommé et soutenu par le chapitre ou par l'antipape, et ne réussit pas davantage à prendre possession du siége de Cambrai, qui lui avait été assigné en dédommagement, et dont Pierre d'Ailly (1) était le détenteur de fait (nommé par l'antipape Benoît XIII). Dès lors il resta à la cour de Rome, accompagna en 1414 le Pape Jean XXIII au concile de Constance, et mourut dans cette ville en 1417. Ses restes mortels furent portés à Maëstricht, dans l'église de Saint-Gervais, dont il était chanoine. Comme écrivain Dietrich a été souvent accusé, notamment par le Père Maimbourg, de la Société de Jésus, de partialité. Dietrich appartenait ouvertement au parti des amis de la réforme du quinzième siècle, et écrivait souvent avec passion et amertume.

(1) *Voy.* AILLY (d').

Ses ouvrages sont : 1° *de Necessitate reformationis ecclesiasticæ in capite et membris* (réimprimé sous le nom de *Petrus ab Aliaco* dans Van der Hardt, *Concil. Const.*, t. I); 2° *de Schismate*, ou *Historiarum sui temporis libri IV*. Le IV[e] livre porte le titre particulier de *Nemus unionis*. L'œuvre entière fut mise à l'Index ordonné par le concile de Trente, ce qui ne l'empêcha pas d'être plusieurs fois réimprimée; 3° *Historia de vita Joannis XXIII* (dans Van der Hardt, l. c., t. II); 4° *Invectiva in diffugientem a concilio Joannem* (dans Van der Hardt, l. c.); 5° *Exhortatio ad Rupertum, regem Romanorum, ut Pontificum schisma exstirpet* (dans Goldast, *Monarchia*, t. II); 6° *Privilegia, sive jura circa investituras* (dans Schard, *Sylloge*); 7° *Chronicon*, ou *Vitæ Pontificum, a Nicolao IV usque ad Urbanum V* (dans Eccard, *Corp. hist. med. ævi*, t. I).

On imprima aussi à part et on répandit sous différents titres plusieurs pièces de son livre *de Schismate*. On trouve des détails sur la vie et les ouvrages de Dietrich dans Fabricius, *Biblioth. Lat. med. et infimæ ætatis*, vol. V; dans Meibom, *Narratio de Theodorico de Nihem;* dans ses *Script. rerum Germ.*, et dans son livre intitulé *Détails anciens et nouveaux sur les duchés de Brême et de Verden*, t. VII.

HÉFÉLÉ.

DIETRICH (GUI), communément *M. Vitus Theodorus*, ou *Theodoricus*, ou encore, d'après sa patrie, *Vitus Noricus*, naquit à Nurenberg le 8 décembre 1506, étudia à Wittenberg, devint un des familiers de Luther, l'accompagna dans beaucoup de voyages, rédigea un grand nombre de sermons du réfor-

mateur, et lui servit en général de secrétaire. Il l'assistait en cette qualité à Cobourg, en 1530, durant la diète d'Augsbourg, et data de cette ville la fameuse lettre adressée à Mélanchthon sur le don extraordinaire d'oraison accordé à Luther. En 1536 il devint prédicateur dans sa ville natale; souscrivit, à ce titre, l'année suivante, les articles de Smalkalde; édita en 1540 le Commentaire de Luther sur les Psaumes graduels, plus tard ses homélies sur la Genèse; écrivit en 1543 à Luther la lettre, dont on a tant abusé, sur la mort du docteur Eck (parce que celui-ci, dans le délire de son agonie, devait s'être écrié : « Si j'avais seulement 4,000 florins j'arrangerais bien toute l'affaire »); assista en 1546 au colloque de Ratisbonne, et mourut en 1549 avec la réputation d'un ennemi acharné des Catholiques et d'un théologien querelleur.

Cf. Seckendorf, *Commentarius de Lutheranismo,* lib. II, p. 180; lib. III, p. 16, 129, 153, 301, 468, 623, 669; Strobel, *Notice sur la vie et les écrits de Gui Dietrich, pour servir à l'histoire de la réforme*, Nurenberg, 1772.

DIEU. I. La connaissance du terme le plus sublime auquel l'esprit humain puisse atteindre, la connaissance de Dieu, s'acquiert par une double voie, la voie *naturelle* et la voie *positive.* Nous entendons par voie positive la voie extraordinaire et surnaturelle par laquelle Dieu a paru et s'est manifesté dans le temps. Nous devons, dans notre situation présente, puiser simultanément à cette double source; ce qui ne veut pas dire que nous considérons les deux sources comme égales en valeur et en dignité; elles sont et seront au contraire toujours essentiellement différentes, non-seulement par rapport aux mystères du royaume divin, qui, pour être connus, ont besoin d'être révélés (1), mais par rapport à l'Être divin lui-même; car ce que l'homme sait de Dieu, par la révélation positive, n'est pas ce qu'il peut reconnaître de Dieu par la voie naturelle. « Nul, dit l'Apôtre, n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui en a donné la connaissance (1). » Autre est la connaissance de Dieu que nous acquérons par la lumière de la nature (*lumen naturæ*), autre celle que nous obtenons par la lumière de la grâce (*lumen gratiæ*). Mais cette différence n'établit pas une contradiction entre les deux modes de connaissance. Nous ne voulons pas dire que, d'après la lumière naturelle, l'homme reconnaît un Dieu autre que celui qu'il reconnaît par la lumière de la grâce, c'est-à-dire par la lumière de la révélation positive : loin de là; car, suivant un principe essentiellement catholique, nous affirmons que jamais la lumière de la révélation surnaturelle ne contredit les lumières de la raison, et réciproquement que la vérité de la raison n'est jamais en contradiction avec la vérité de la foi positive (2) : *Veritati fidei Christianæ non contrariatur veritas rationis* (3). C'est un principe qui découle de la révélation aussi bien que de la raison, et en particulier de la nature même de la vérité, *que le vrai ne contredit pas le vrai*, principe directement opposé à la proposition hérétique d'après laquelle *il peut y avoir quelque chose de vrai en théologie qui soit faux en philosophie, et réciproquement* (4).

Toutefois nous sommes loin de dire que la connaissance de Dieu que donne la révélation positive ne soit pas une connaissance beaucoup plus profonde,

(1) *Éphés.*, 1, 9; conf. 3, 9.

(1) *Jean*, 1, 18. Conf. *Matth.*, 11, 27. *Jean*, 6, 46; 14, 11. I *Jean*, 4, 12.

(2) Thom. Aquin., *c. Gent.*, I, 7.

(3) Conf Staudenmaier, *Dogm.*, I, 147.

(4) Hard., *Act. Concil.*, IX, 1719, 1720. Staudenmaier, *sur la Paix religieuse de l'avenir*, I, 229.

plus pure, plus sublime, plus vaste, que celle à laquelle peut atteindre la simple raison. Le Christianisme est une lumière qui dépasse la lumière de la raison, et c'est pourquoi il donne sur Dieu et les choses divines des notions supérieures à celles qui émanent de la philosophie.

La philosophie comprend cette supériorité, et c'est ce que Leibniz a peut-être établi mieux que personne. Dès que la philosophie se connaît et se reconnaît elle-même, elle sent, conçoit et affirme la supériorité de la révélation positive. Ce qui est vrai en philosophie se retrouve, à un plus haut degré, dans la vérité de la révélation. Cette certitude empêche toute contradiction entre la philosophie et la révélation, et fait que l'esprit humain philosophant, s'appuyant sur la vérité révélée, s'élève et arrive à une science qui, sans la révélation, lui serait restée étrangère. Si le principe de l'Église, que le vrai ne peut contredire le vrai, *cumque verum vero minime contradicat*, s'applique aux rapports de la philosophie et de la théologie, il est évident que la vérité est reconnue et proclamée par la philosophie comme par la théologie. La vérité philosophique et la vérité théologique, loin de se contredire, se confirment : l'une rend témoignage à l'autre, et c'est pourquoi la révélation en appelle sans cesse à la raison et à la nature; mais, encore une fois, cela ne veut pas dire que la vérité ait le même degré de clarté, de certitude et de sublimité, dans la philosophie et dans la théologie. La vérité révélée, que jamais la vraie raison ne peut contredire, est et demeure une vérité haute, pure, profonde et vaste, par laquelle la philosophie elle-même est élevée, ennoblie, fortifiée, pacifiée, surtout quand il s'agit de l'Être divin et de l'homme, vu dans leurs rapports les plus intimes et dans la profondeur de leur nature. Nous suivrons donc l'une et l'autre voie en parlant de Dieu; toutefois nous nous attacherons principalement à la révélation positive.

Quoique nous ne divisions pas en deux parties distinctes ce que nous allons dire, et que nous ne cherchions pas à exposer séparément ce que l'homme peut savoir de Dieu par la philosophie, ce qu'il en sait par la théologie, il sera cependant dans la nature et dans l'intérêt des questions soulevées d'indiquer, chaque fois que la chose semblera utile ou nécessaire, dans quels rapports les deux sources sont vis-à-vis l'une de l'autre, en quoi elles convergent, en quoi elles diffèrent; car il a régné à cet égard, aux diverses époques de l'histoire de l'esprit humain, de nombreuses erreurs et de fréquents malentendus. Quand on en appelle à la raison pour établir la vérité intrinsèque d'un principe révélé, beaucoup de fidèles appréhendent d'entendre dire que ce que l'homme sait de Dieu par la révélation est au fond la même chose que ce qu'il comprend par sa raison seule; ils tombent dans l'erreur condamnée par l'Église, savoir, que la raison est contraire à la révélation, la foi à la science, la philosophie à la théologie, et que cela seul est théologiquement vrai qui contredit la raison naturelle, *verum quia absurdum*. Si les Pères de l'Église ont parfois semblé se servir d'une pareille locution, ce n'est qu'en établissant une différence entre la raison et la raison, la philosophie et la philosophie; en opposant la vraie raison à la fausse, et la philosophie véritable au pur philosophisme. Leur conviction est précisément le contraire de celle qu'on leur attribue. Ils pensent que la vraie raison contredit aussi peu la révélation positive que la saine philosophie la théologie orthodoxe. Bien plus, ils admettent l'accord parfait des deux méthodes, car ils savent que le Christianisme n'a été institué que pour ramener le monde

à la nature véritable et éternelle dont il est déchu par le péché. C'est dans ce sens que Tertullien parle du témoignage de l'âme qui est naturellement chrétienne : *O testimonium animæ naturaliter christianæ* (1). Ce que l'âme humaine, impartiale, que n'a pas altérée et aveuglée la fausse sagesse, reconnaît comme vérité, elle le constate également comme conséquence de son éducation chrétienne. Le Christianisme est la vraie nature; le Christianisme et la vraie raison sont d'accord quand il s'agit de la connaissance de Dieu. La science de la Divinité fondée sur la Révélation positive s'identifie toujours avec la science théologique déduite de la raison : *Nos unum Deum colimus, quem omnes naturaliter nostis* (2). La science de la Révélation est une réminiscence : *Hæc est summa delicti volentium recognoscere quem ignorare non possunt* (3), et il faut que l'intelligence naturelle ait été obscurcie par la passion ou le vice pour que l'intelligence surnaturelle ne vienne pas achever ce que l'éducation positive a préparé au dehors.

Ajoutons à ces préliminaires un mot sur notre point de départ. Ce point de départ est clairement indiqué dans la parole du Pape Innocent IV, adressant, en 1254, un décret relatif à l'étude de la philosophie aux prélats de France, d'Angleterre, d'Écosse, d'Espagne et de Hongrie (4) : *C'est dans la philosophie que se révèlent les premières lueurs de l'éternelle vérité.* Ce qui veut dire, non pas que la Révélation positive ne remonte pas toujours aussi haut que la révélation naturelle, mais que le commencement de la science est la conscience de soi-même, conscience inséparable d'ailleurs de la conscience du monde. Ainsi dans le principe, comme pour le développement complet de la science divine, la connaissance naturelle de Dieu est constamment appuyée, garantie, dirigée, défendue contre l'erreur par la connaissance surnaturelle.

(1) *Apol.*, 17.
(2) Tertull., *Scapul.*, 1.
(3) Tertull., *Apol.*, 17.
(4) Du Boulay, *Hist. de l'Université de Paris*, année 1254. Fleury, *Hist. eccl.*, l. LXXXIII, n. 50. Staudenmaier, *Sur la Paix relig. de l'avenir*, I, 227.

II. On a de bonne heure divisé la connaissance naturelle de la Divinité en une connaissance innée et une connaissance acquise, *notitia insita et acquisita*, et les idées de cette science naturelle ont été distinguées en idées immédiates et en idées médiates, *ideæ immediatæ et mediatæ.* Les deux connaissances dépendent l'une de l'autre et se complètent l'une l'autre. Ce qui est inné et immédiat s'explique et se confirme par ce qui est extérieur et empirique; mais ce qui est extérieur serait éternellement méconnu, resterait toujours incompris, si l'homme ne portait en lui-même l'idée de ce qui est manifesté hors de lui. La double intervention de la lumière intérieure et de la clarté extérieure est donc nécessaire : l'intérieur se manifeste dans l'extérieur, comme l'extérieur s'explique par l'intérieur.

Platon (1) parle d'un état passif des philosophes et le pose dans l'admiration : Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. Aristote (2) dit que les hommes commencent à philosopher en admirant : Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Voici comment nous comprenons les propositions de ces deux grands génies philosophiques.

Dès que l'esprit humain acquiert la conscience de ce qui se passe en lui et hors de lui, ni ce qu'il trouve en lui, ni ce qu'il trouve hors de lui ne lui suffit

(1) *Theæt.*, 155, D, ed. Steph.
(2) *Métaph.*, I, 2, ed. Bekk.

plus. Si ce qui lui a été donné provoque justement son admiration, cette admiration primitive, purement *sensible*, ne s'arrête pas à ce premier degré ; elle augmente, elle s'élève, elle devient *intelligible*. A ce second degré l'homme s'étonne de ce que l'objet qu'il a perçu dans son existence et ses qualités, tout en existant et persistant en soi, n'existe et ne persiste pas par soi, et dépende pour être d'un autre être que lui-même. Comprise ainsi, l'admiration est un principe bien supérieur au *doute* de Descartes ; car, si ce doute doit servir dans le commencement à celui qui philosophe, il suppose évidemment une pensée active antérieure, qui porte en elle-même l'occasion première de son doute. Tandis que le doute ne peut demander ce qui justifie l'esprit humain dans sa connaissance, l'admiration s'attache déjà fermement à un principe, et à un principe qui seul calme scientifiquement le doute et engendre une connaissance philosophique. Ce principe est celui de la *cause*. Aristote dit (1) : « C'est l'admiration qui dès l'origine, comme aujourd'hui, poussa les hommes à philosopher ; ils s'étonnèrent d'abord de ce qui est étrange, allèrent insensiblement plus loin, et firent des phénomènes les plus importants l'objet de la pensée qui scrute et interroge. » Platon oppose à la simple opinion la science, dont la marque caractéristique est de *considérer les vraies causes* (2). La raison se révèle comme raison philosophique par cela qu'elle n'admet rien sans cause. Ce que nous sommes habitués à compter parmi les hypothèses n'est en soi qu'une transition (ἐπίβασις) vers la vraie connaissance, un attrait vers le principe suprême. L'attrait intérieur est déjà un effet du principe de la causalité, dont la première manifestation est l'admiration ; car le principe de la cause agit d'une manière secrète dans l'admiration. Le principe de la cause, inné à l'esprit, fait qu'en tout il demande une cause. Et Aristote a déjà demandé la cause (τὸ αἴτιον) dans un double sens et un double but : d'abord pour la *science*, puis pour l'*objet* qui est su. C'est en cela qu'on reconnaît le sage que, pour tout ce qui est et pour tout ce qui se fait, il sait indiquer le bien qui en est la cause, ἀγαθόν τι αἰτίαν λέγει. C'est cette cause qui détermine la nature et le mode d'action de l'objet. Il ne peut être autre que ne le détermine sa cause, μὴ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν (1). Au point de vue logique, la cause est un moyen terme, une idée intermédiaire qu'il faut rechercher en tout : Τὸ μὲν αἴτιον τὸ μέσον· ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται (2). C'est de l'heureuse découverte de la cause que dépend la science philosophique ; c'est pourquoi on n'a pas manqué plus tard de définir la philosophie : la connaissance des choses divines et humaines et de leurs causes (3) : Ἔστι φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων, καὶ ἀνθρωπίνων, καὶ τῶν τοιούτων αἰτιῶν..... Si le moyen âge, s'appuyant sur Cicéron (4), a fait de la formule : *Nihil sit sine causa*, et par conséquent du principe de causalité un principe de la pensée philosophique, Leibniz, dans les temps modernes, a renouvelé et développé les idées de Platon, d'Aristote et de la philosophie du moyen âge, à cet égard (5).

La définition philosophique donnée ci-dessus est au fond tout aristotélicienne ; car, comme Aristote tient d'un côté que la mesure de la science est la

(1) *Métaph.*, I, 1.
(2) *Tim.*, 51, E.

(1) *Anal. post.*, I, 21.
(2) *Ibid.*, II, 2.
(3) Phil. Jud., *de Congressu quær. erud. grat.*, p. 435.
(4) *De Divin.*, II.
(5) *Opp.*, II, 707. Cf. 678, 716, 748.

mesure de la sagesse (1), il dit d'un autre côté de cette dernière : « La sagesse s'occupe des dernières causes et des principes ; » et bientôt après il dit de la science suprême, qui renferme en elle le bien et le but : « Cette sagesse est la contemplation des dernières causes et des principes (2) » : Ἐξ ἁπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα· δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν· καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἐκ τῶν αἰτιῶν ἐστι. La science chrétienne est dans le plus parfait accord avec une philosophie qui, partant de l'admiration, cherche en tout la cause dernière.

Clément d'Alexandrie pose, de même que Platon, l'admiration comme le point de départ de la philosophie (3) : Ταύτης (γνώσεως) δὲ ἀρχὴ τὸ θαυμάσαι τὰ πράγματα ὡς Πλάτων ἐν Θεαιτήτῳ λέγει, καὶ Ματθίας ἐν παραδόσεσι παραινῶν, θαύμασον τὰ παρόντα, βαθμὸν τοῦτον πρῶτον τῆς ἐπέκεινα γνώσεως ὑποτιθέμενος. Or cette direction mène à la cause (4) : ἔστι γὰρ ἡ μὲν φιλοσοφία ἐπιτήδευσις, ἡ σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων, καὶ ἀνθρωπίνων, καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν. Justin suppose chez le philosophe une activité dirigée vers ce but et tendant à la possession de la cause (5) : καὶ περὶ ἀρχῶν, καὶ περὶ τέλους, καὶ ὡς χρὴ εἰδέναι τὸν φιλόσοφον.

Nous avons vu plus haut que, si, d'après Aristote, la cause détermine la nature et le mode d'action d'une chose, cela dépend du rapport que ce philosophe établit entre la cause (αἰτία) et ce qu'il appelle l'essence, l'idée, le pourquoi de la cause, τὸ τί ἦν εἶναι. Or ce rapport est celui même de l'identité. D'abord il dit (6) : « Il est donc établi qu'il faut qu'on acquière la

(1) *Métaph.*, I, 1.
(2) *Ibid.*, I, 2.
(3) *Strom.*, l. II, c. 9, p. 452, 453.
(4) *Ibid.*, l. I, c. 5, p. 333.
(5) *Dial. c. Tryph.*, 7.
(6) *Métaph.*, I, 3.

science des causes dernières ; car c'est alors qu'on dit de quelqu'un qu'il sait, qu'on croit qu'il connaît la raison dernière. Or il y a quatre causes dernières. L'une, nous l'appelons le pourquoi une chose est, l'essence ou l'idée, τὸ τί ἦν εἶναι ; car le pourquoi se ramène à l'idée, cause et idée sont au premier degré le pourquoi. » Aristote, continuant, appelle la seconde cause la matière et la substance ; la troisième, la cause motrice ; la quatrième, la cause finale et le bien, qui est le but de toute production et de tout mouvement. Puis il ajoute (1) : « Il est évident qu'on veut savoir la cause, et celle-ci, pour la désigner logiquement, est τὸ τί ἦν εἶναι, c'est-à-dire l'*idée*, le *quid*. » Si nous comprenons et traduisons littéralement le τὸ τί ἦν εἶναι, comme *ce qui était pour être*, alors ce qui était avant la nature et la substance (οὐσία) est l'idée de la nature et de la substance, et par cela même l'idée essentielle et substantielle, exprimant l'essence et la nature complète de la chose. Τὸ τί ἦν εἶναι est la pensée antérotemporaire d'un être, la pensée qui conçoit la forme de l'être d'une chose et la détermine. Ce n'est que dans ce sens que le τὸ τί ἦν εἶναι d'Aristote peut être identifié avec le prototype ou l'archétype de Platon (2) : Τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι. Platon ne fit en cela que précéder Aristote, en déterminant dans le Phédon la notion de l'αἰτία par l'idée, ἰδέα, qui est la vérité de l'αἰτία. Et lorsqu'on détermine avec Aristote le τὸ τί ἦν εἶναι d'un être, on en a dit tout ce qu'on pouvait en dire. C'est pourquoi Aristote identifie le λόγος ἔσχατος avec l'ὁρισμός, et les deux avec le τὸ τί ἦν εἶναι (3). La spéculation chrétienne, pour qu'on ne méconnût pas l'idée divine et éternelle, a fait de la détermination de l'ὁρισμός une

(1) *Métaph.*, VII, 17.
(2) *Phys.*, II, 3.
(3) *Métaph.*, VII, 12.

prédétermination, un προορισμός (1). Or les idées divines doivent, en tout, être considérées comme les causes dernières des choses, et c'est pourquoi elles paraissent chez S. Augustin comme *æternæ rerum rationes*, ce par quoi la spéculation chrétienne montre qu'elle s'entend parfaitement en ce point avec Platon et Aristote.

III. D'après ce qui précède, la raison, cherchant la cause suprême, devait chercher les premières causes d'abord dans les idées antérieures aux choses. Nous disons *d'abord*, parce que la science a sans doute beaucoup fait quand elle peut se donner le témoignage d'avoir ramené tout être à son idée, mais cette idée n'est pas atteinte encore pour cela. Il ne suffit pas non plus de ramener avec Aristote (2) le dernier pourquoi, le διὰ τί ἔσχατον à l'idée universelle (τὸ καθόλου), comme le fait à peu près Hégel, qui donne de cette manière l'idée logique comme l'idée première, à laquelle il réduit antiphilosophiquement la Divinité elle-même. Platon a mieux pressenti la vérité lorsqu'il a voulu concilier la théorie des idées avec celle d'Anaxagore, du νοῦς πάντων αἴτιος. Le progrès consiste ici à ramener les idées qu'on a trouvées comme dernières causes des choses à un *esprit absolu*, dont elles sont les *pensées*, en même temps qu'elles sont les *libres déterminations* de sa volonté.

Mais le paganisme n'arriva pas en réalité jusque-là, et il ne fut donné qu'au Christianisme, que nous prenons ici dans son rapport d'origine avec le judaïsme, d'établir cette vérité. Aristote, il est vrai, cherche, par sa raison, un principe premier et principal, πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή, et le pose dans l'Être étant, identique avec le divin, θεῖον (1). Mais il insiste beaucoup, voulant éclaircir l'idée de l'Être dans sa coordination, pour qu'on admette un être éternel et permanent, distinct de l'être sensible (2). Or la raison qui est dans la nature lui semble coordonnée à un but suprême (3); de plus, il demande, pour tous les mouvements, un moteur dernier et suprême, qui serait lui-même immuable (4), et il demande, pour expliquer la nature impérissable des mouvements, un être impérissable (5), qui est précisément la cause éternelle et immuable des mouvements (6). Il reconnaît que cette cause motrice du monde est unique (7), et il comprend qu'il faut qu'elle soit au-dessus des conditions du temps (8) et immatérielle (9). Mais il ne fut pas donné au plus grand des philosophes païens de clore la série de ses idées par celle de l'esprit vraiment absolu, par celle d'une Divinité personnelle, supramondaine, surnaturelle et surhumaine. Ses conceptions restent le plus souvent négatives, et expriment bien plus un être naturel qu'un être surnaturel.

Le Dieu d'Aristote ne va pas au delà de la raison finie; il est cette raison finie elle-même. Quelle que soit l'idée de béatitude, dépassant la félicité humaine, qu'on veuille attribuer à ce Dieu d'Aristote, quelque sublime que soit l'idée qu'en donne ce grand génie, et quelque perfection qu'il accorde à sa vie, dont il pressent la source (10), Aristote ne va jamais au delà de l'idée intelligible des

(1) *Voy.* Staudenmaier, *Dogmatique*, art. *Doctr. des idées chrét.*, III.
(2) *Phys.*, II, 7, 198, a. 16. *Anal. post.*, I, 24, 85; 6, 27 sq.

(1) *Métaph.*, XI, 7.
(2) *Ibid.*, XI, 2, 7; XII, 7, 10.
(3) *Ibid.*, II, 2.
(4) *Phys.*, VIII, 5, 6.
(5) *Métaph.*, XII, 6.
(6) *Phys.*, VIII, 6.
(7) *Métaph.*, XII, 8.
(8) *Phys.*, IV, 2.
(9) *Métaph.*, XI, 2; XII, 6.
(10) *Ibid.*, XII, 7, 8. *Pol.*, VII, 1. *De Cælo*, II, 3.

choses naturelles (1). La pensée de Dieu est la pensée de la pensée, l'être pensant étant d'ailleurs un avec l'objet pensé. Le divin est ce qui *est* en tout, la raison qui se reconnaît en tout, qui agit en tout (2). Que s'il a le pressentiment qu'au-dessus de la raison il pourrait y avoir une raison supérieure qui la dominât (3), il descend immédiatement des hauteurs de ce pressentiment en remarquant que la raison au-dessus de laquelle il y aurait une raison plus haute ne pourrait être que la raison qui aurait besoin de passer de la puissance à l'acte, tandis que la raison qui est la Divinité doit être conçue comme immuable et invariable. Si Platon, lorsqu'il veut exprimer la nature de la Divinité sans image, ne peut aller au delà de la plénitude des idées dans laquelle il reconnaît Dieu, pour Aristote Dieu est toujours la *raison*, expressément et exclusivement la raison *théorique*, et non la raison pratique (4), qui ne lui paraît pas convenir à Dieu, parce que la raison qui est Dieu est éternellement en acte. Cette raison qui est Dieu, Aristote la place dans la sphère de ce monde, parce que de cette manière le moteur est immédiatement auprès de ce qu'il meut (5). Tandis qu'Aristote voit donc la Divinité dans l'être des choses, qui peut être conçu, et qui n'est au fond que le τὸ τί ἦν εἶναι, Platon s'efforce de s'élever au-dessus du monde idéal lui-même pour déterminer le monde divin; mais cet essor est plus de sentiment que de raison; car, lorsqu'il se met à philosopher froidement et raisonnablement, et qu'il met de côté les images et les mythes dans lesquels se joue parfois sa féconde imagination, Dieu n'est plus pour lui que la *mesure* des choses (1) : Ὁ δὴ Θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, ou cette idée suprême, qui renferme toutes les autres idées en elle; et ce ne sont plus selon lui que des conceptions vagues, et qu'il ne poursuit pas, que celles qui font de Dieu une âme raisonnable formatrice du monde, une raison royale de *Zeus*, motrice et dominatrice du monde (2).

Le Dieu du paganisme n'a jamais une forme véritablement spirituelle. Jamais l'esprit absolu, la personnalité divine n'apparaît à l'esprit des philosophes. L'antiquité, qui n'a en général rien achevé, a aussi laissé la philosophie en chemin. La spéculation replonge toujours la Divinité dans la nature, ou elle en fait une raison vide et impersonnelle, une catégorie logique, l'idée des idées, la pensée de la pensée, l'âme du monde; conceptions qui se sont perpétuées dans le paganisme, qui se sont maintenues et renouvelées à travers les âges sous toutes sortes de modifications jusqu'à Hégel, mais qui ne peuvent satisfaire l'esprit de l'homme réclamant une idée plus haute, plus pure, plus profonde, un Dieu vivant et réel. Or, quand la philosophie ne satisfait pas l'esprit par ses résultats, le cœur prend la philosophie en défiance et en dégoût. Quelque vif et énergique que soit l'élan de l'esprit vers la philosophie qui lui promet le divin, vers lequel l'attire une affinité intime (3), cet élan tombe, cet essor s'abat, quand la recherche mène à des résultats arides, à de vaines notions. L'homme doute de son affinité avec Dieu; il doute de sa raison et se croit un jouet de la Divinité (4).

(1) *Métaph.*, VII, 7, 8, 9.
(2) *Ibid.*, XII, 3, 7, 9. *Magn. moral.*, II, 15. *De Anima*, III, 4, 7. *Phys.*, VII, 2; VIII, 5.
(3) *Métaph.*, XII, 9.
(4) *Ethic. Nic.*, VII, 1; X, 8. *Magn. moral.*, II, 5. *De Cœlo*, II, 12.
(5) *Phys.*, VIII, 10.

(1) *Legg.*, IV, p. 716.
(2) *Ibid.*, X, 896, *e. Tim.*, 28, 6. *Philol.*, p. 22, *a*; 30, *d*.
(3) Plat., *de Leg.*, X, 899, *d*.
(4) *Ibid.*, VII, 803, *e*.

Mais, comme l'attrait vers le divin est primordial et toujours énergique dans l'esprit, celui-ci reprend son vol, s'élance et cherche de nouveau, et peu à peu s'élève en lui comme une aurore lumineuse. Il sent que, pour parvenir à la connaissance de l'idée suprême, à la cause dernière de toutes choses, c'est-à-dire à l'idée de l'absolu, il a besoin d'une *révélation supérieure* (1), qui était encore dans un avenir lointain pour le paganisme.

IV. Mais l'idée innée, *idea insita*, pousse l'esprit à réaliser la pensée de l'Être qui l'agite, à chercher l'idéal de l'idée qui plane devant lui dans le monde visible, à faire de sa notion innée, *notio insita*, une connaissance acquise, *notio acquisita*, et alors il touche aux *preuves de l'existence de Dieu.*

Les arguments qu'on donne pour prouver l'existence de Dieu ne doivent pas être rangés matériellement les uns à côté des autres; ils se suivent naturellement et se lient organiquement, se déduisent les uns des autres, et forment une démonstration complète (2). L'on considère d'ordinaire ces preuves comme étant du domaine de la philosophie, et la philosophie les a souvent déclarées fort problématiques; mais la Révélation positive, non-seulement reconnaît tous les arguments tels que les donne et les suppose la philosophie, mais encore elle invite la raison humaine à les exposer et à les compléter, et elle attribue l'insuccès possible, non à la raison en elle-même, mais à l'impuissance de la raison particulière de tel ou tel individu.

En tête des preuves de l'existence de Dieu se trouve la preuve *ontologique*, qui fonde et soutient toutes les autres. Elle part de l'idée de Dieu primitivement innée dans l'esprit de l'homme (*notio Dei insita*); elle conclut de cette idée (λόγος) à l'être (εἶναι), de l'idée de Dieu au Dieu étant (ὤν). C'est le fameux argument d'*Anselme*, que plus tard *Descartes* (1) et *Mendelssohn* (2) ont formulé, chacun à sa manière. Si cet argument n'avait en sa faveur que la conclusion brusque : Je pense Dieu, donc il est, ou la forme sous laquelle on le représente, il serait facile à réfuter; mais sa force est ailleurs : sa vérité réside non dans la forme, mais dans le fond même.

La philosophie païenne admet avec Platon (3) un attrait de l'âme vers Dieu. Aristote trouve parmi les faits de la conscience universelle du genre humain la croyance ou l'hypothèse de la Divinité, ὑπόληψις· πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν (4). Épicure appelle cette croyance un préjugé, πρόληψις, et Cicéron identifie cette pensée innée de la Divinité avec la conscience humaine elle-même : *Solus Epicurus vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quæ est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat, sine doctrina, anticipationem quandam deorum, quam appellat* πρόληψιν *Epicurus, i. e. anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua non intelligi quidquam, nec quæri, nec disputari potest* (5)? Sans cette idée de Dieu immédiate et primordiale, nulle question, nulle investigation, nulle connaissance concernant Dieu et les choses divines n'est possible; elle est antérieure à toute démonstration rai-

(1) *Phileb.*, 63, *e.*

(2) *Voy.* Staudenmaier, *Encycl. théol.*, p. I, p. 161, 162.

(1) *Philos. princ.*, p. I, § 13, 17. *Medit. de philos. prima*, 3, *et passim.*

(2) *Heures matinales.*

(3) *De Leg.*, IX, 899, *c*, *d*, *e.*

(4) *De Cœlo*, I, 3.

(5) *De Nat. Deor.*, I, 16. Conf. *de Leg.*, I, 8. *Tusc. quæst.*, I, 13. *Div.*, I, 36. Senec., *Epist.*, 117, et d'autres passages des auteurs classiques, dans Staudenmaier, *Dogm.*, II, 22, 23; III, 517, 518.

sonnable, au-dessus de toute critique; elle dépasse toute objection; elle est plus forte que ce que la raison la plus forte peut produire contre elle : Συνυπάρχει ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρεῖττον καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προϋπάρχει (1). Le philosophe ne prétend point par ces paroles nuire aux recherches de la raison; il dit simplement que cette idée immédiate et primordiale a une force et une vertu intrinsèque telle qu'aucune critique sophistique, aucune exagération rationnelle ne peut prévaloir contre le fait que le Créateur lui-même a posé dans l'esprit humain. Les Pères de l'Église reconnaissent de la même manière une idée innée de la Divinité dans l'homme, source première de toute connaissance naturelle de Dieu (2). Ils associent à cette preuve, tirée de la conscience, la preuve du consentement de tous les peuples (3). Partout où l'on comprend l'argument ontologique on insiste sur ce qu'il y a avant tout une *révélation* de Dieu dans l'esprit humain comme dans la nature. Quiconque étudie les faits de la conscience découvre nécessairement parmi ces faits psychologiques l'idée de la Divinité se révélant d'abord au sentiment. Le sentiment ou le pressentiment de la Divinité est à la fois la révélation que le Créateur fait de lui-même à l'esprit de l'homme et l'intelligence que l'homme a de cette révélation intérieure. De cette idée, qui n'est pas une notion abstraite et morte, un pur être de raison, un produit de son travail, mais qui est une idée vraie et vivante, posée par la vie et la vérité objective dans l'homme, naissent dans l'humanité la recherche du vrai, le désir de la vie, la soif ardente de la Divinité elle-même. L'homme, tel que l'histoire le montre, est partout et toujours un être qui cherche Dieu, qui suppose Dieu. S'il se trouve des peuplades qui n'adorent pas une divinité quelconque (1), ces peuplades n'offrent plus de trace véritable de l'humanité ; la nature humaine n'est plus qu'en puissance en elles ; elles se sont animalisées, et ne peuvent se relever qu'autant qu'une stimulation nouvelle les réveille de la mort dans laquelle elles sont ensevelies. Suivant le texte de la Sagesse (2), l'histoire de l'homme est une recherche de Dieu.

Si l'homme, poussé par son besoin intime, cherche partout et toujours, suppose toujours et partout un être plus parfait que lui et que le monde, il est impossible que la pensée de la Divinité ne soit en lui qu'une notion abstraite, un produit de sa raison ou un simple reflet du monde extérieur. Elle ne peut être que le résultat d'une révélation intime, le produit d'une pensée posée dans l'homme par Dieu même. L'homme suppose Dieu parce que Dieu se pose lui-même dans l'homme, par sa révélation intérieure et immédiate. La plus haute de toutes les pensées, la pensée de la Divinité, l'idée de l'absolu, du surnaturel, que l'homme fini et relatif ne peut produire de lui-même, et qui toutefois domine son intelligence et fonde toute science en lui, doit avoir été posée en lui par celui dont elle est la pensée. Ce qui est posé dans l'esprit de tout homme pensant suppose un exposant qui pense, qui, en pensant, se dévoile à l'esprit créé capable de le concevoir, de le réfléchir, et de devenir sciemment, par sa raison éclairée de cette lumière plus haute, médiateur entre le monde actuel et l'Être dont dépendent ce monde

(1) Iamblich., *de Myster.*, I, 3.

(2) *Voy.* les textes des Pères dans Staudenmaier, *Dogm.*, II, 57-96.

(3) Tertull., *Test. anim.*, 6. *Apol.*, 17. Clem., *Strom.*, V, 14. Minut. Fel., *Oct.*, 18. Cypr., *de Idol. vanit.* Max. Tyr., *Diss.*, I. Staudenmaier, *Dogm.*, II, 57-96.

(1) Staudenmaier, *Encyclop.*, I, 135.

(2) 13, 6.

et l'homme lui-même. L'idée de Dieu, selon la pensée de Fénelon, est innée dans l'homme, comme l'idée du nombre, de la ligne, du cercle, de l'unité, du tout et de la partie (1). Ce n'est pas ici le lieu d'exposer en détail comment l'idée de la Divinité, qui n'est pas une idée achevée, mais la source vivante et la racine profonde de la conscience, est le point de départ nécessaire, le point d'appui permanent et le principe absolu de la science de Dieu. Nous remarquons seulement que l'idée de Dieu est en même temps le germe intime du principe métaphysique de la raison dernière ou de la raison suffisante. C'est un trait caractéristique des efforts de la philosophie de ne pas s'arrêter aux phénomènes, d'aller toujours au delà et de demander partout les raisons dernières de la vie universelle et de toute vie en particulier. L'idée de Dieu étant, vivant et agissant dans l'homme, l'homme est poussé à demander partout une raison dernière et suprême. L'idée de Dieu fait naturellement de l'homme un philosophe, un métaphysicien ; c'est-à-dire que la nature et le but de la philosophie se fondent sur la nature et le but de la religion, qui a son origine et sa fin dans l'idée de Dieu. Une conséquence infaillible de ce rapport entre l'idée divine et la raison humaine est qu'une doctrine est antiphilosophique dès qu'elle s'éloigne de la religion, qu'elle l'est en proportion de son éloignement, et l'expérience de tous les siècles a démontré ce fait.

A l'idée innée de l'*être* se rattache celle de la *vérité*. Il est rare que les partisans de la preuve ontologique aient oublié de conclure ainsi : Si l'idée de la Divinité, telle qu'elle vit dans l'âme de l'homme, est une illusion, c'est une illusion de croire en général à la vérité ; avec l'idée de Dieu s'évanouit la vérité. Ou encore : Si la philosophie cherche la vérité, et si celle-ci n'est acquise que lorsque la science a trouvé la raison dernière de tout être et de toute pensée, elle s'égarera tant qu'elle n'aura pas découvert la raison dernière de tout être et de toute pensée dans l'Être qui répond à l'idée innée à l'esprit humain.

Toutes les vérités poursuivies scientifiquement mènent en définitive à une vérité dont elles dérivent, et celle-ci mène à un esprit absolu et personnel, qui en est le principe et la raison dernière. La philosophie, qui réclame une cause transcendentale et suprême, n'est satisfaite que lorsqu'elle a découvert comme raison et cause suprême l'être qui répond à l'idée, comme l'idée répond elle-même à l'être. Tant que l'idée de la raison dernière que l'homme poursuit n'est pas satisfaite, ce qu'on lui donne comme raison suprême n'est pas la raison suprême et véritable ; c'est l'idée, et l'idée seule, qui réclame dans l'homme cette raison suprême, et c'est en cela que se montrent la puissance et la force de l'idée. Ce que l'Écriture sainte dit des hommes qui ont cherché Dieu sans le trouver, qui se sont arrêtés aux créatures, les prenant faussement pour la Divinité (1), est constaté non-seulement par la vulgaire philosophie de tous les temps et de tous les lieux, mais encore par la science plus haute et plus pure d'un Platon et d'un Aristote, qui, dans leurs savantes recherches et leurs sublimes spéculations, ne sont arrivés qu'à la connaissance du τὸ τί ἦν εἶναι, c'est-à-dire de l'idée du monde, sans jamais parvenir à la science solide et certaine de l'auteur même de cette idée, du Dieu absolu et personnel. Si les philosophes grossiers et vulgaires en sont restés au monde matériel, Aristote et Platon, génies sublimes, mais incomplets, ne se

(1) *Traité de l'Existence et des Attributs de Dieu.*

(1) *Sagesse*, 12, 24-27 ; 13, 1-9. *Rom.*, 1, 18-25.

sont pas élevés au-dessus de l'idée du monde.

Quant aux différentes religions païennes qui, sans être étayées de la Révélation positive, ont poursuivi l'idée de Dieu, on sait qu'elles l'ont cherché dans la nature et ses phénomènes, dans la pierre, la plante, le bois, dans les animaux, dans les astres, dans les fantômes de l'imagination, dans la beauté de la forme humaine, et jusque dans la notion abstraite de l'État. Le Christianisme seul a produit la religion, et avec la religion la science qui connaît à fond l'idée de Dieu innée dans l'homme et répond pleinement à ses exigences; de même que c'est dans le Christianisme seul que l'idée divine parvient à se montrer comme la raison dernière, le principe solide et profond qui empêche de transformer la créature en la Divinité ou de transporter l'idée divine dans les existences créées. Tandis que la philosophie de tous les temps, méconnaissant la raison suprême et absolue, a fatalement sacrifié aux systèmes les plus faux : ici à l'émanation, au panthéisme, au dualisme; là au polythéisme, au matérialisme, à l'athéisme; le Christianisme a maintenu dans sa vérité l'idée de Dieu, pure de toute transformation et de toute profanation; il a guidé l'esprit scrutateur de l'homme dans les profondeurs et les sublimités de la science divine; il l'a préservé, dans ces hautes régions de la spéculation métaphysique, des vertiges qui ont troublé tant de philosophes poursuivant l'idéal et ne pouvant supporter l'éclat de la lumière dont ils s'approchaient. Sans doute l'idée qui engage l'esprit dans de faux systèmes le pousse aussi à s'en affranchir, et nous voyons partout, dans l'histoire de la philosophie et de la religion, l'homme se débattre généralement pour secouer l'erreur et reconquérir la vérité; mais l'histoire prouve également que l'esprit humain est faible, qu'il a du penchant naturel pour l'erreur, et que les erreurs deviennent, avec le temps, des préjugés dont trop souvent les plus grands génies ont peine à s'affranchir (1).

L'idée de Dieu, qui élève l'homme au-dessus de lui-même et lui fait rechercher la raison dernière de l'homme et de toutes choses, peut être considérée d'abord dans son rapport avec le monde, et alors se présente la question de savoir si le monde, pour être expliqué, a besoin d'un principe absolu qui rende compte de son *existence*, de sa *nature* et de sa *destinée*, et par conséquent de celle des *esprits* qu'il renferme et de la *loi* qui les régit.

La réponse à ces questions conduit aux arguments *cosmologiques*, *physico-théologiques* et *moraux*.

Et d'abord la question de l'existence du monde mène à la preuve *cosmologique*. En vertu de la notion de causalité qui domine la raison, notion de causalité qui se confond avec le principe de la raison suffisante, la raison admet comme certain et nécessaire que tout ce qui existe, tout ce qui arrive, tout ce qui se passe, a besoin d'une raison d'être suffisante. Cette notion de causalité, qui a le caractère d'une loi dans le domaine logique, est également une loi cosmique, que constate partout la nature des choses. La loi de causalité est une loi générale, qui a régi le monde et la nature bien avant que l'homme ait acquis la conscience de la notion de causalité innée à sa raison, et de la loi en vertu de laquelle il ne peut rien penser qui n'ait son motif, sa raison d'être. De même que la nature, dans sa marche, suit une loi qui subsiste indépendamment de nous, de même le monde existe indépendant de nous. Il n'est le produit ni de notre imagination, ni de notre pensée. Notre pensée, notre imagina-

(1) *Voy.*, sur l'*argument ontologique*, *Encyclop.* de Staudenmaier, I, 171-175.

tion le trouvent existant avant elles, sans elles; il se maintient dans cette indépendance pendant que nous y pensons, et il se conserve dans son existence et son action alors que notre pensée ne s'en occupe plus. Si donc le monde est sans nous, la question est de savoir s'il existe par lui-même.

Si l'on démontrait que le monde est par lui-même, il serait nécessaire, il serait l'être nécessaire, *ens necessarium.* Mais si l'on démontre qu'il naît, qu'il devient, qu'il est fait et produit par un autre que lui-même, alors son être n'est plus que contingent, *ens contingens*, la contingence est son caractère. Or le monde est en effet contingent; car rien de ce qui est dans la nature n'a toujours été; les plantes, les animaux, l'homme physique sont engendrés, procréés, produits, n'ont pas toujours été, et ils sont nés d'un autre être qu'eux, qui était avant eux.

Si cet autre, antérieur à leur existence, n'avait pas été, ils ne seraient pas, le monde ne serait pas. Ainsi l'existence du monde est conditionnelle, et contingente parce qu'elle est conditionnelle. L'existence dont dépend cette existence conditionnelle est elle-même conditionnelle, car elle doit sa propre existence à un autre terme qui était avant elle. Tout ce qui a paru et paraît dans le torrent des générations est le produit d'une existence antérieure, résultant elle-même d'une existence plus ancienne encore. Tout père est fils, et fils avant d'être père. Mais, de même que, dans tout ce qui apparaît ici-bas, l'existence actuelle suppose une existence antérieure qui procède elle-même d'une troisième, de même ces troisièmes termes supposent partout un quatrième, le quatrième un cinquième, et la série des causes remonte ainsi par une infinité de membres qu'il n'est pas nécessaire de suivre, puisque tous les termes qui appartiennent à la série causale sont semblables les uns aux autres, c'est-à-dire conditionnels et contingents. Le dernier terme en descendant est toujours le produit de l'avant-dernier. Mais comme le dernier est fondé sur l'avant-dernier, ils le sont tous deux sur l'antépénultième, et tous les termes de la chaîne, quelque longue qu'elle soit, ont un seul et même caractère, celui de la contingence. Ils ne sont pas nécessaires; aucun n'est par lui-même; chacun procède de celui qui le précède, duquel il tient sa substance, et par elle et en elle son existence. Comme dans la série causale tous les termes sont semblables, il est scientifiquement inutile de continuer la série des causes à l'infini, *processus causarum in infinitum;* il est métaphysiquement permis de l'interrompre et de prendre le premier terme d'une chaîne dont tous les anneaux sont d'une nature identique pour toute la chaîne elle-même. Ce premier terme, apparaissant comme le premier parce qu'il commence la série, ne résout en aucune façon la question principale; car, si ce premier terme est, quant à la substance, l'égal de tous les autres qui ont été ramenés à lui, il partage leur contingence, et il reste toujours à savoir d'où vient l'être qui porte bien en lui le motif de ce qui le suit, mais qui n'en a pas moins besoin d'un fondement pour lui-même comme tous les termes dont il est la cause. Il faudrait que ce premier être fût à la fois ce qui produit les autres êtres et lui-même, le producteur et le produit, le père et le fils, conception dont l'absurdité est évidente. Ainsi, le premier terme visible ayant besoin comme tous les termes postérieurs, d'être produit, ayant le caractère de contingence qu'ont tous les autres, et le producteur et le produit ne pouvant jamais être un seul et même terme, il faut nécessairement qu'on aille au delà du premier terme de la chaîne des êtres, afin de trouver un principe qui ait la

force de produire le monde sans avoir été produit lui-même. Nous arrivons ainsi à la nécessité de poser une cause véritable, réelle, c'est-à-dire absolue et éternelle. Si, dans la série causale, tout ce qui apparaissait comme cause avait sa cause dans une cause antérieure, qui elle-même ramenait nécessairement à une cause précédente, il n'en est plus de même de la Cause absolue. Le premier terme de la série causale n'est pas une conséquence de la substance de ce que nous nommons la Cause absolue; car, si celle-ci avait une substance égale à ce qu'elle produit, cette Cause absolue ne serait qu'une cause relative, conditionnelle, contingente. Ainsi, tandis que, dans la série causale, la cause, en produisant, passe dans ses conséquences avec sa substance et reparaît égale à elle-même dans ce qu'elle a posé hors d'elle, il en est différemment de la Cause absolue : elle ne passe pas dans les choses qu'elle produit avec sa substance, *elle produit du néant* (1).

Preuve physico-théologique. L'argument cosmologique repose sur la nécessité de la raison suprême du monde, qui est un être absolu, cause absolue de toute chose, antérieure et supérieure au monde ; l'argument physico-théologique passe de l'existence du monde à ses *propriétés* et en cherche la cause. Les propriétés qu'on considère en cette circonstance sont l'*ordre*, l'*harmonie*, la *beauté*, la *convenance*, et on demande s'il faut chercher dans le monde ou hors de lui la cause des propriétés qui font de ce monde un système composé de parties constituant elles-mêmes des règnes organiques, poursuivant chacune des fins qui convergent toutes vers une fin dernière et suprême. L'histoire de la philosophie constate qu'on a reconnu de bonne heure que la *pensée* seule peu expliquer le monde comme un tout un et organisé, ayant une fin marquée qu'il doit atteindre. Le monde est la réalisation d'une pensée ; c'est une pensée qui est la base du tout et de ses parties ; l'examen analytique du monde ramène à une pensée qui l'a fondé, le maintient et le gouverne. Cette pensée est l'Idée est ce τί ἦν εἶναι que le génie pénétrant d'Aristote a découvert comme la cause du monde ; mais nous avons déjà remarqué que nous ne pouvons nous arrêter là, et combien ont erré tous ceux qui, depuis Aristote et Platon jusqu'à Schelling et Hégel, méconnaissant la cause suprême dans sa nature concrète et absolue, n'ont pas été au delà de l'idée, s'épanouissant dans la multiplicité des êtres, fractions de cette unité, rayons de ce foyer, types de cet archétype idéal. Sans doute on a toujours cherché plus ou moins à s'élever au-dessus de l'idée pour arriver à un Esprit, comme le prouve la conception de l'Intelligence d'Anaxagore (νοῦς, *mens*); mais nous avons remarqué plus haut que le paganisme n'avait su ni pu développer la conception d'un Esprit absolu, et maintenir dans sa pureté cette idée une fois développée. Toutefois l'analyse des philosophes leur fit entrevoir que le monde, ramenant à une pensée, à une idée-mère du monde, n'a pu avoir de lui-même cette pensée première. La nature en général ne pense pas, et par conséquent ne s'est point pensée elle-même; cependant, de quelque côté qu'on l'envisage, elle apparaît comme le produit d'une pensée éminemment intelligente et sage. La question de la raison suprême des propriétés du monde nous amène donc à un esprit pensant, à une intelligence ordonnatrice, qui est aussi absolue que l'être que nous avons reconnu la cause du monde. L'esprit créé se reconnaît comme ayant été pensé par cette intelligence absolue, car

(1) Conf. Staudenmaier, *Encyclopédie*, I, 175-179, et *Dogm.*, II, 31-37, 106-114, où se trouvent aussi les arguments cosmologiques des Pères.

il sait qu'il est aussi peu le produit de sa propre pensée que celui de la nature. L'esprit se comprend comme pensé par un esprit primordial. Cet esprit primordial ne peut être une raison sans conscience; car, abstraction faite de ce qu'il n'existe pas de raison sans conscience, puisque la raison est la réflexion même de la conscience, celle-là moins que toute autre a pu être destituée de conscience qui est la source de l'harmonie, de l'ordre et de la convenance qui règnent dans le monde. L'athée lui-même, en parlant d'une âme du monde, suppose au fond un esprit distinct du monde ; en tous cas il lui attribue plus ou moins un caractère qui dépasse non-seulement la nature, mais encore l'esprit de l'homme. Celui qui nie que Dieu est l'esprit formateur et ordonnateur du monde lui substitue bientôt une cause quelconque, quand cette cause, toujours indispensable, serait un fantôme.

Preuve morale. Elle a pour objet de démontrer que la *fin* vers laquelle converge l'être intelligent est une fin morale. Aux faits immédiats de la conscience appartient la conscience d'une fin morale. L'homme est régi par une loi écrite dans tous les cœurs; cette loi, dès l'origine, animait et vivifiait le monde païen comme le monde mosaïque (1). La fin à laquelle la loi positive doit conduire le peuple est la même que celle à laquelle la loi naturelle a toujours voulu mener le païen, et, quand le païen lui obéit, le Juif avec sa loi n'a aucun avantage sur le païen. Si le Juif laisse la loi positive inobservée, l'incirconcis condamne le circoncis (2). L'Ancien Testament fait déjà ressortir le rapport direct de la loi extérieure et de la loi intérieure. Elle ne descend pas des nuées, dit-il, elle ne vient pas d'au delà des mers; quoique donnée par le dehors,

(1) *Rom.*, 2, 14-16.
(2) *Rom.*, 2, 26, 27.

elle a naturellement son écho dans le cœur (1). Le Nouveau Testament maintient ce rapport (2), et montre partout le parallélisme de la loi naturelle et de la loi révélée; d'où il résulte que la loi naturelle est une révélation de Dieu, non moins que la loi positive. L'Auteur de la loi positive et de la Révélation positive, qui s'y rattache, est aussi l'Auteur de la loi naturelle, naturellement révélée; et de là vient que, en appeler à la conscience identique avec la loi (3), c'est en appeler à Dieu ou à l'Esprit-Saint (4).

La conscience morale reconnaît en elle-même un double facteur : un facteur humain et un facteur divin, celui-ci supérieur à celui-là. C'est pourquoi la conscience est une science double, συνείδησις, *conscientia*, la science de l'esprit humain instruit par la révélation intime de l'Esprit divin. La bonne conscience n'est pas seulement la satisfaction de soi-même, c'est une satisfaction de Dieu dont l'homme a le sentiment; et c'est pourquoi l'Écriture parle d'une *conscience divine* ou d'une conscience de Dieu, συνείδησις Θεοῦ, qui est l'approbation que Dieu donne à nos bonnes actions (5). De même que l'homme n'est pas l'auteur de sa conscience, il n'en est pas le maître; il est au contraire au pouvoir de sa conscience; c'est elle qui le détermine moralement.

Le paganisme savait que pour tous les mortels la conscience est un Dieu, βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις Θεός, et prouvait par là combien le sentiment de l'homme naturel est à cet égard d'accord avec la Révélation positive (6).

Preuve historique. La question de la cause dernière fait entrer enfin l'esprit

(1) *Deutér.*, 30, 11-14.
(2) *Rom.*, 2, 28, 29.
(3) *Rom.*, 7, 22, 23.
(4) *Rom.*, 9, 1. II *Cor.*, 4, 2; 5, 11.
(5) I *Pierre*, 2, 19.
(6) Conf. Staudenmaier, *Encycl.* p., I, 181-184. *Dogm.*, II, 27-29, 96-106; III, 667-688.

dans le domaine de l'histoire. Nous sommes habitués en histoire à ramener les effets à des forces actives et agissantes. Si l'on parvenait à ramener tous les faits visibles à des forces agissant visiblement dans ce monde, de sorte que la mesure de ces forces actives donnât la mesure complète et entière des faits observés, il n'y aurait plus à chercher un Dieu dans l'histoire. Mais s'il y a disproportion entre les forces actives et les effets produits; si les effets sont plus grands que les forces qui paraissent les produire; si les phénomènes dépassent les causes qu'on leur assigne, il faut bien admettre que ce qui n'a pas été produit par des forces visibles a dû l'être par des forces invisibles. Or l'histoire nous offre en effet cette disproportion, les faits ne pouvant s'expliquer par les causes que nous connaissons. Il y a en quelque sorte des faits invisibles, des actions mystérieuses, dont les résultats ne peuvent être attribués à des forces humaines; il faut nécessairement admettre, à côté et au-dessus des forces humaines, une autre force, c'est-à-dire la force divine, qui produit des effets que jamais l'homme n'aurait pu opérer. Le paganisme appelait cette force et cette action surhumaine le *fatum;* le Christianisme y reconnaît la *Providence.*

Toujours poussé par l'idée innée de Dieu, l'esprit de l'homme, placé en face des événements de ce monde, demande la cause dernière de l'existence, des propriétés et de la fin morale du monde; il la cherche dans l'histoire de l'humanité, dont le plan se déroule à ses yeux et a dû être formé par l'Esprit absolu, comme l'ordre de la nature, comme la loi du monde moral ont été fixés par lui. L'idée, qui d'abord apparaissait sous la forme du pressentiment, s'est peu à peu, par un examen intelligent, par une réflexion raisonnable et attentive de toutes les réalités de ce monde, réalisée elle-même, et les résultats s'accordent avec la Révélation positive, qui enseigne l'existence de Dieu par le fait, c'est-à-dire d'une manière vivante, puisque Dieu apparaît, parle et agit immédiatement dans et par cette Révélation.

V. *Connaissance de Dieu.* Dieu s'est révélé à l'homme, et, s'étant révélé, il a été connu; car où Dieu se révèle il est compris et connu, cette intelligence et cette connaissance étant le but même pour lequel Dieu se révèle à l'homme. Nous pouvons donc dire que la Révélation divine suppose la possibilité de connaître Dieu, car sans celle-ci celle-là serait vaine et inutile. Les causes que nous avons alléguées plus haut nous font comprendre pourquoi le paganisme proclame Dieu l'Incompréhensible : Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν (1). L'étroite alliance de l'hérésie gnostique avec le paganisme lui fait affirmer la même erreur (2). S. Irénée, combattant cette opinion pagano-hérétique, enseigne que la volonté de Dieu est d'être connu de l'homme, et que sans cette connaissance la Révélation n'aurait pas de but : αὐτὸ δὲ τὸ γινώσκεσθαι τὸν Θεὸν θέλημα εἶναι τοῦ Θεοῦ (3). *Dominus autem non in totum non posse cognosci et Patrem et Filium dixit. Ceterum supervacaneus fuisset adventus ejus. Quid enim huc veniebat? An ut diceret nobis : Nolite quærere Deum, incognitus est enim, et non invenietis eum?* L'homme est créé surtout pour connaître Dieu (4); cette connaissance seule rend l'âme véritablement intelligente ou spirituelle (5). Ainsi la question n'est pas de savoir si Dieu peut être connu par l'esprit créé,

(1) Platon., *Tim.*, 28.
(2) *Irén.*, l. I, c. 27, n. 1; II, c. 6, n. 1; III, c. 24, n. 2; IV, c. 6, n. 4; c. 20, n. 6.
(3) *Adv. Hær.*, IV, c. 6, n. 4.
(4) Clem. Alex., *Coh.*, c. 10.
(5) Mar. Victor., *in Ephes.*, I, 4.

mais dans quelle mesure, à quel degré il peut l'être. Le Christianisme, qui se préserve de tout extrême, enseigne que Dieu n'est ni absolument incompréhensible, ni absolument compréhensible. C'est ce qu'a méconnu Jean Damascène quand il a faussement soutenu qu'on ne peut comprendre de Dieu que son incompréhensibilité (1).

Dans ce cas nous comprendrions fort peu de chose, et ce que nous comprendrions serait parfaitement inutile. Cette opinion erronée est tout à fait païenne. La vérité chrétienne est que la connaissance dépend, dans sa mesure, de celui qui connaît. L'Esprit absolu connaît absolument, l'esprit relatif connaît relativement. Dieu seul se connaît absolument, seul il connaît absolument ce qui est hors de lui. C'est là tout ce que disent les Pères lorsqu'ils enseignent que Dieu seul se connaît parfaitement (2) et que cette connaissance parfaite est impossible à l'homme (3). Si donc on entend parler d'une compréhension absolue, il est évident que Dieu est incompréhensible (4). S. Athanase dit : dans ce sens, Un Dieu compris ne serait pas Dieu (5), car il ne serait pas absolu. Mais l'hérésie dans tous les temps va d'un extrême à l'autre. Si donc, parmi les gnostiques, il en est qui ont tenu Dieu pour incompréhensible, il y en a eu d'autres qui ont prétendu tout le contraire, affirmant que l'homme peut arriver à une intelligence absolue de Dieu. Tels furent les Valentiniens, les Basilidiens (1), Eunomius et ses partisans, qui soutenaient (2) que les noms divins étaient des dénominations absolument adéquates à leur objet et qu'ils renfermaient des définitions absolues de l'Être divin (3).

VI. *Les noms divins.* Si, dans le sens que nous venons d'indiquer, l'Être divin est pour l'esprit créé quelque chose d'ineffable (Dieu, d'après S. Justin (4), est ἄῤῥητος, d'après S. Irénée (5) *inenarrabilis*, Eusèbe le nomme (6) πάσης κρεῖττον προσηγορίας, ἄῤῥητον, ἀνέκφραστον, ἀπερινόητον ἀγαθόν), cela ne veut pas dire que Dieu est absolument incompréhensible (7), mais que Dieu ne peut être *nommé*, que Dieu est sans nom, ἀνωνόμαστος (8), qu'aucune définition, (9) aucun nom ne peut exprimer la plénitude et la sublimité de son être absolu : *Non enim facile nomen, quod tantæ excellentiæ conveniat, potest inveniri* (10). Le motif principal sur lequel on fonde cette impossibilité de nommer Dieu est celui-ci : c'est par les noms que les hommes se distinguent les uns des autres ; le nom résulte de la nécessité de la distinction ; il empêche la confusion. Cette nécessité n'existe pas pour Dieu ; car en conséquence de son être absolument unique il ne peut être confondu avec personne. C'est pourquoi seul il est sans nom : ἐπερωτώμενος δὲ (ὁ Ἄτταλος), τί ὄνομα ἔχει ὁ Θεὸς, ἀπεκρίθη· ὁ Θεὸς ὄνομα οὐκ ἔχει ὡς ἄνθρωπος (11).

(1) *Orth. Fid.*, I, 4.
(2) Minuc. Fel., *Octav.*, c. 18.
(3) Chrysost., *in Matth.*, 21, 23.
(4) Just., *Tryph.*, 4. *Athen. legat.*, 10. *Herm. past.*, l. II, mand. 1. *Tat. c. Græc.*, 4. *Iren.*, IV, 19. Tertull., *Apol.*, 17. Clem. Al., *Strom.*, V, 10. Orig., *Princ.*, I, 3. Theoph., *ad Autol.*, I, 3. Athan., *Decr. Nic. Syn.*, 22. Hilar., *Trinit.*, I, 6, 7 ; II, 6. Novat., *Trin.*, 2. Basil., *de Fide proœm.*, n. 1, 2. Gregor. Nyss., *de Beat. or.*, VI. Epiph., *Hær.*, 70, n. 8.
(5) *Quæst. ad Antioch.*, quæst. 1.

(1) Iren., II, c. 28, n. 9.
(2) Socrat., *Hist. eccl.*, IV, 17.
(3) Staudenm., *Dogm.*, II, 144-146.
(4) *Apol.*, I, 61.
(5) IV, c. 20, n. 6.
(6) *Demonstr.*, IV, 1.
(7) Chrysost., *in Matth.*, 21, 23. Basil., *Epist.*, 234, n. 1, 2 ; 235, n. 1.
(8) Just., *Apol.*, I, 61. *Cohort.*, 21. *Tat. c. Græc.*, 5. Theoph., *ad Autol.*, I, 3. Clem., *Strom.*, V, 12, 13. Origen., *adv. Cels.*, VI, 65.
(9) Clem., *Strom.*, V, 12.
(10) August., *Doctr. christ.*, I, 5.
(11) *Eccles. Vienn. et Lugd. epist. ad Eccles. Phryg. et As.*, in Routh. *Rel. sacr.*, I, 263.

Cependant l'Écriture nomme Dieu. La plupart des noms qu'elle lui donne sont négatifs (1) ou symboliques (2), ce qui ne veut pas dire que ce soient des dénominations vides. Sans être adéquats à leur objet, ils désignent des moments déterminés de la manifestation divine (3), correspondant aux diverses périodes de la Révélation opérée dans le temps.

Le mot *Elohim* est un nom général ou commun, tandis que le nom de *Jéhova* est un nom propre. Elohim vient de *alah* (*attonitus fuit*, *obstupuit*); il exprime la terreur sacrée de l'esprit pénétré de la pensée de Dieu. Elohim est le Dieu que proclament la nature et la conscience ; c'est pourquoi les Juifs prêtaient serment au nom d'Elohim. Jéhova est le Dieu de la Révélation positive, de la Révélation mosaïque spécialement faite aux Juifs. Jéhova n'est pas une divinité nationale. Quand il est dit : Jéhova est votre Elohim, c'est comme s'il était dit : Jéhova, qui est Elohim, par cela qu'il est en même temps Elohim, c'est-à-dire le Dieu de l'univers, de la nature et de l'esprit, est la Divinité absolue elle-même (4).

Le mot *Adonai* désigne Dieu comme le Seigneur, *summus Dominus :* Elohim Adonai est le Seigneur de l'univers; Jéhova Adonai est le Seigneur d'Israël. *El Schaddai* désigne le Dieu fort de l'alliance ; Jéhova Elohim *Sabaoth*, Jéhova Sabaoth, le Seigneur des puissances célestes. Le Nouveau Testament rappelle souvent les noms de l'Ancien Testament, mais il n'a plus égard aux restrictions, et il confond l'idée de Jéhova et celle d'Elohim.

VII. *Attributs de Dieu.* Ce sont les déterminations de l'Être divin qu'on peut reconnaître par la révélation naturelle et surtout par la Révélation positive, celle-ci ayant son fondement dans la grâce, qui communique ce que la nature ne peut donner : οὐ παρὰ Θεοῦ περὶ Θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν... διὸ καὶ ἄλλος ἄλλως ἐδογμάτισε (1) : *Quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per verbum suum docet hominem scire Deum;* et (2) : ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ Κύριος, ὅτι Θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται μὴ οὐχὶ Θεοῦ διδάξαντος, τουτέστιν ἄνευ Θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι Θεόν. Clément d'Alexandrie dit (3) : οὗτος (λόγος) ἐστὶν ὁ τῶν ὅλων τὸν πατέρα ἐκκαλύπτων ᾧ ἂν βούληται ; et Tertullien (4) : *Cui Deus cognitus sine Deo?* S. Hilaire (5) : *Ipsi de se Deo credendum est, et iis quæ cognitioni nostræ de se tribuit obsequendum. Aut enim more gentilium denegandus est, si testimonia improbantur, aut si, ut est, Deus creditur, non potest aliter de eo, quam ut de se testatur, intelligi.* Cassien (6) : *Æquum est ut de agnitione illius ipsi credamus cujus scilicet totum est quod de eo credimus, quia agnosci utique Deus ab homine non potuit, nisi agnitionem sui ipsi tribuisset.* Si les attributs divins sont des déterminations de l'Être divin, les déterminations de ses qualités, l'opinion suivant laquelle l'Être divin est sans qualité (7) n'est évidemment pas chrétienne.

(1) Clem. Alex., *Strom.*, V, 11, 12. Theoph., *ad Aut.*, I, 3, 4. Greg. Naz., *Orat.* 34. Dionys. Areopag., *de Div. Nom.*, c. 1, n. 5. *Hierarch. cœl.*, c. 2. Joann. Dam., *Orth. Fid.*, 1, 4. Anselm., *Monol.*, 27.

(2) Clem. Alex., *Strom.*, V, 10 sq. Greg. Naz., *Orat.* 34 et 37. Hilar., *in Psalm.* 102, n. 11 ; *de Trinit.*, I, 19, 29.

(3) Staudenm., *Dogm.*, II, 169.

(4) *Ibid.*, 155-168.

(1) *Iren.*, IV, c. 5, n. 1.

(2) IV, c. 6, n. 4.

(3) *Strom.*, I, 28.

(4) *De Anim.*, c. 1.

(5) *De Trin.*, IV, 14.

(6) *De Incarnat.*, IV, 4.

(7) Clem. Alex., *Strom.*, V, 12. *Pæd.*, I, 9. Basil., *Epist.* 8, n. 13. Athan., *Decret. Nicæn. Syn.*, n. 22-23 ; *contr. Arian.*, *Orat.*, IV, n. 2 August., *de Trin.*, V, c. 1, n. 2. Alcuin., *Fid. Trin.*, I, 15. Hildebert., *Dogm.*, II. Richard à S. Vict. *Trin.*, p. I, l. II, c. 22.

Ceux qui, parmi les Catholiques, ont soutenu cette opinion ont en même temps prétendu que Dieu n'a pas de ubstance (1), ce qui exprimerait une bsence totale d'être. Mais l'opinion de ces théologiens, vue de près, veut dire que Dieu n'est pas une substance comme les substances terrestres, qui sont accompagnées d'accidents ou qui sont le résultat d'une composition (2).

L'idée chrétienne des attributs de Dieu, comme détermination de sa nature divine, doit être entendue en ce sens que Dieu n'a pas ces qualités comme une chose qu'à volonté il peut prendre ou laisser, mais que ces qualités sont Dieu même, vu sous tel ou tel aspect; car ce que Dieu a il l'est. Dieu n'a pas de l'intelligence, il est l'intelligence même; i n'a pas de volonté, il est la volonté absolue, etc., etc. Ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμὸς, ὅλος ἀκοὴ, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν (3). La sagesse, l'immensité, l'unité, qui sont en Dieu, sont Dieu même, constituent l'être de Dieu. *Credimus nonnisi ea sapientia, quæ est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quæ est ipse Deus, magnum esse ; nonnisi ea æternitate, quæ est ipse Deus, æternum esse; nonnisi ea unitate, quæ est ipse, esse unum ; nonnisi ea divinitate Deum, quæ in ipso est, id est, in se ipso sapientem, magnum, æternum, unum Deum* (4). Les attributs de Dieu se résument en son *aséité*, sa *causalité* et sa *personnalité*.

(1) Clem. Alex., *Strom.*, V, 12. Athan., *contr. Arian.*, IV, 2. August., *Trin.*, VII, 5. Anselm., *Monol.*, 35, 76.

(2) *Voyez*, sur la substantialité de Dieu, Staudenm., *Dogm.*, II, 211-221.

(3) *Iren.*, 1, 12, 2. Cf. II, 12, 3; IV, 11, 2. Orig., *Select. in Num.*, 22, 4. Epiph., *Ancorat.*, 56. Gregor. Nyss., *Hom.* VII, *in Col.* August., *Civit. D.*, XI, c. 10, n. 1; *Trinit.*, V, c. 1, n. 2; c. 10, n. 11. Anselm., *Prosl.*, c. 12, 14 et 18.

(4) *Concile de Reims*, ann. 1119, ap. Matth. Paris., *Hist. Angl.*, ann. 1119.

A. L'*aséité absolue de Dieu.* L'esprit qui cherche la raison dernière des choses trouve, comme nous l'avons vu dans l'argument cosmologique, cette raison en Dieu. Cela ne serait pas si Dieu n'avait sa raison propre en lui-même, s'il l'avait hors de lui, en un autre être. Ce qui doit être cause des choses doit avoir en soi la cause de son être, doit être cette cause même. C'est en cela que consiste l'idée de l'*aséité* exclusive et absolue de Dieu, qui est de lui-même et n'est par aucun autre. Dieu a la vie en soi (1); il est non engendré, ἀγέννητος (2), sans commencement, ἄναρχος (3); il est par lui-même, αὐτογέννητος, αὐτοφυής, ἀπάτωρ, ἀμήτωρ (4) ; Dieu est l'être qui est de soi, *ens a se* (5), et c'est ce qu'exprime le mot *aséité.* Si l'on considère la proposition : *Dieu a la raison de son être en lui-même*, comme identique avec cette autre : *Il est la raison de son propre être*, on réfute par là même l'opinion d'après laquelle autre chose serait Dieu, autre chose la raison de son être en lui (6); et les théories de Böhme et de Schelling n'ont que trop prouvé combien il est facile de déduire de graves erreurs de ces idées métaphysiques, dès qu'on s'écarte légèrement de leur sens véritable et légitime. L'idée de l'aséité donne seule celle de l'Être vrai. L'Être absolu non-seulement est, mais il est de lui-même. La différence entre les dieux du paganisme et le Dieu de la Révélation positive ne consiste pas seulement en ce que les dieux n'ont pas de réalité et ne reposent que sur des imaginations (7), tandis que le Dieu des Chré-

(1) *Jean*, 5, 26.

(2) Theophyl. *ad Autol.*, 1, 4. *Iren.*, IV, c. 38, n. 1, 3. Athenag., *Leg.*, 4.

(3) Tat. *Adv. Græc.*, 4.

(4) Lact., *Div. Inst.*, I, 7.

(5) Abelard., *Theol. Christ.* Anselm., *Monol.*, 6.

(6) Anselm., *Monol.*, c. 19.

(7) Clem., *Pæd.*, I, 8. Orig., *de Orat.*, 24

tiens est la réalité même ; mais encore en ce que, existant, il est par lui-même ; et c'est en cela que consiste l'idée de l'Être éminent, l'idée du ὁ ὤν, en opposition à tout ce qui devient, τὰ γινόμενα (1). L'aséité de Dieu se retrouve dans tous les attributs de Dieu : Dieu est la puissance en soi, la sagesse en soi, αὐτοδύναμις, αὐτοσοφία. Ses attributs ne sont pas acquis, car il n'y a pas en Dieu un mouvement progressif, un procédé par lequel il devient ce qu'il doit être : *Solus enim sine processu Deus est, quia in omni perfectione semper æternus est* (2). L'aséité divine est une détermination de la nature divine, qui se perpétue dans les autres attributs, lesquels ne sont et ne subsistent que parce que Dieu est l'absolue aséité. Ainsi il est :

1° *Indépendant.* L'Être dont l'existence et les attributs ne sont pas d'un autre ne dépend, sous aucun rapport, d'aucun autre.

2° *Nécessaire.* Dieu est de telle sorte qu'il ne peut pas ne pas être ; il faut qu'il soit ; il est l'être nécessaire, *ens necessarium.* L'être qui n'est que possible est l'être fini, qui pourrait n'être pas ; il est contingent, *ens contingens,* supposant, pour être, un être nécessaire qui est son dernier principe.

3° *Infini.* L'Être qui est par lui-même ne peut être limité par un autre ; il reste en lui-même sans bornes ; il détermine dans tous les sens sa propre grandeur, qui est infinie en virtualité et en actualité.

4° *Incommensurable.* L'espace résulte de la simultanéité des choses qui existent les unes à côté des autres, ayant chacune leur place, leur lieu. Cette catégorie n'existe pas pour Dieu. Dieu n'est pas dans l'espace ; il n'est pas une chose à côté d'une autre ; il est libre de limites, affranchi de toutes bornes. L'espace ne renferme ni n'exclut Dieu ; l'espace n'existe pas pour lui. « Dieu est en tout et hors de tout (1). » *Ipse capax universorum solus immensus est.* Ἔξω τε πάντων καὶ ἐν πᾶσίν ἐστι (2). Ὅς ἐν τῷ παντὶ τῷδε καὶ τοῦ παντός ἐστιν ἔξω (3). *Inest interior, excedit exterior* (4). — *Interior omni re, et exterior omni re* (5). — *Non opus habes ut quoquam continearis, qui contines omnia, quoniam quæ imples continendo imples* (6). — *Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus, sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est* (7). — *Intelligamus eum intra omnia, sed non inclusum ; extra omnia, sed non exclusum, et ideo interiorem, ut omnia contineat, ideo exteriorem, ut circumscriptæ magnitudinis suæ immensitate omnia concludat. Per id ergo quod exterior est ostenditur esse creator ; per id vero quod interior, gubernare omnia demonstratur* (8). Mais si l'espace, qui n'existe que pour les choses finies, n'existe pas pour Dieu, Dieu n'est pas non plus l'espace. La théologie (9) rejette l'opinion de ceux qui, à l'exemple des platoniciens, des stoïciens et de Philon, nomment Dieu l'espace universel, le lieu de toutes choses, τόπος τῶν ὅλων (10).

5° *Éternel.* C'est l'infini dans le temps. Le temps est la succession de

Justin., *Coh.*, 21, 25. Athan., *Decr. Nyc. Syn.*, 22. Eusèbe, *Demonstr. ev.*, IV, 1. Hilar., *de Trin.*, I, 5-7. Gregor. Naz., *Orat.*, XII, XXXVI. Aug., *Civ. D.*, XII, 2.

(1) Just., *Dial. cum Tryph.*, 3.

(2) Ambros.

(1) Cyrill. Hieros., *Cateches.*, IV, n. 5. Conf. Herm., *Past.*, I, II ; *Mand.*, 1.

(2) Cyrill. Alex., *in Joann.*, XVII, 13.

(3) Gregor. Naz., *Orat.*, I.

(4) Hilar., *Trin.*, I, 6.

(5) August., *de Genes. ad lit.*, VIII, c. 26, n. 48.

(6) Id., *Confess.*, I, 3.

(7) Aug., *Sol.*, I, 1, n. 4.

(8) Alcuin., *Fid. Trin.*, II, 4.

(9) August., *Div. quæst.*, 83, quæst. 20.

(10) Phil., *de Somn.* Theophyl., *ad Aut.*, II, 3 Arnob., I, 31.

l'existence ou le développement de la vie de chaque chose. Dieu, qui n'a pas de commencement, qui ne connaît pas de progrès, qui ne se développe pas, n'a pas non plus de fin; il est donc hors du temps comme hors de l'espace. Ce qui n'a pas de commencement n'a pas de terme (1); l'Éternel n'est pas dans le temps (2), il est au-dessus de tout temps (3); il n'est ni ancien ni nouveau (4). L'éternité est le présent, que rien ne précède, que rien ne suit, que rien n'interrompt (5); elle est la pleine et actuelle possession d'une vie sans terme, *interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* (6).

6° *Immuable* et *invariable*. L'Être étant éternellement de soi, n'entrant ni dans le temps ni dans l'espace, ne peut ni varier, ni changer, ni passer avec le temps et dans l'espace, lesquels ne sauraient l'atteindre ni le déterminer.

7° *Hypersubstantiel*. On exprime ainsi la sublimité de l'Être divin élevé au-dessus de tout ce qui est fini, de tout ce qui est soumis au temps, de tout ce qui est subordonné à l'espace, de tout ce qui est atteint par l'action de ces catégories. Cette hypersubstantialité, ὑπερουσία, *superessentialitas*, *supersubstantialitas* (7), que Clément nomme ἐπέκεινα πάσης οὐσίας (8), et son maître Pantène (9) ὁ ὑπὲρ τὰ ὄντα (10); dont d'autres Pères disent: *Supra essentiam, et supra vitam, et supra existentiam*, ἀνύπαρκτος, ἀνούσιος, ἄζων, *non per privationem, sed per superlationem* (11), quelques théologiens ont été jusqu'à l'appeler la non-essence, non pour nier la substantialité de Dieu, mais pour exprimer qu'on ne peut la comparer à aucune substance ni essence terrestre : Αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πάντα, αὐτὸ δὲ τὸ μὴ ὄν (1)· ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος ... κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα (2); *Deum supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem intelligentiam credimus esse* (3).

B. *L'absolue causalité de Dieu.*

La puissance absolue de l'aséité a pour conséquence non-seulement la nécessité de l'être, mais la puissance de tirer du néant tous les êtres possibles, en tant qu'êtres finis et relatifs. La puissance de l'Être absolu, se manifestant au dehors dans la créature, devient la causalité absolue. Cette puissance causale n'est toutefois pas une puissance aveugle; elle est, dans toutes ses opérations, une avec la volonté divine, comme celle-ci est une avec l'intelligence. Si, dans cette causalité divine, nous considérons le moment où la puissance absolue produit l'être relatif, nous avons la *toute-puissance* qui crée et conserve le monde. L'Être tout-puissant, malgré sa toute-puissance, ne peut rien faire qui contredise sa nature ou l'idée même des choses. Dieu, après avoir créé le monde par sa toute-puissance unie à sa volonté et à son intelligence, mère des idées éternelles des choses, ne s'en sépare plus; il reste, par cette même toute-puissance, avec le monde, partout où elle manifeste sa volonté; et de là sa *toute-présence*, ou l'acte permanent de l'Être et de l'action divine dans tous les temps, dans tous les lieux, dans tous les êtres. On a encore nommé avec raison cette toute-présence divine l'*immanence* de Dieu dans le monde; mais

(1) *Iren.*, III, 8, n. 3.
(2) Tat., *ad Gr.*
(3) Clem., *Strom.*, II, 2.
(4) Tertull., *Marc.*, I, 8.
(5) Aug., *Conf.*, XI, 13.
(6) Boeth., *Consol. phil. v. pros.*, 6.
(7) Just., *Dial. cum Tryph.*, 4.
(8) *Strom.*, V, 12.
(9) *Fragm.* ap. Routh., I, 340.
(10) Mar. *Vict. contr. Ar.*, IV, 25.
(11) Conf. Greg. Naz., *Orat.* XII.

(1) Dion. Areop., *Div. nom.*, 1, 4. Conf. l'*Argum. cosmol.*
(2) Ibid., *Dion. Areop.*
(3) Alcuin., *Fid. Tr.*, II, 2.

il faut unir à l'immanence la *transcendance* pour rester dans la vérité. Dieu est toujours au-dessus des choses, comme il est sans interruption avec elles et en elles. La toute-puissance, éternellement vivante et active, devient à son tour le principe de la Révélation et de la Providence manifestant et développant les idées divines dans le temps et l'espace.

C. *La personnalité absolue de Dieu.*

La personnalité est :

1° *Indivisible*, se possédant elle-même pour elle-même ;

2° *Une dans son intelligence et sa liberté*. La personnalité est tout entière dans ces deux caractères ; car, d'après la définition de Boëce, qui a été généralement adoptée, la personne est une substance indivisible d'une nature spirituelle, *naturæ rationabilis individua substantia*. Toutes les fois qu'on parle de Dieu esprit, on parle de la personnalité. Toute personne est esprit. L'Esprit absolu est la personne absolue, le moi absolu indivisible, éternellement distinct de la créature, se possédant et se goûtant lui-même dans son absolue *ipséité*, c'est-à-dire dans l'unité de l'intelligence et de la volonté absolue.

En envisageant la personnalité absolue de Dieu dans son union avec l'aséité et la causalité, nous nous élevons à l'idée de l'Esprit absolu dans tous les sens, dans toutes les directions, dans tous ses rapports, *quoad omnes numeros*. Si nous l'envisageons dans son union avec l'aséité seule, nous concevons l'idée de l'Esprit absolu tel qu'il est lui-même et pour lui-même. Si nous l'envisageons dans son union avec la causalité, nous avons l'idée de l'Esprit primordial (1). En concevant l'Esprit absolu, excluant toute matérialité, toute corporéité, toute composition d'éléments, toute union de matière et de forme, toute relation de genre, d'espèce et d'individu, de substance et d'accident, nous avons l'idée de la *simplicité* et de l'*invisibilité* de l'Être divin.

L'*intelligence divine*, partie intégrante de la personnalité divine, se distingue d'après son objet, qui est ou l'Être divin lui-même ou le monde. Dieu se *connaît* éternellement et immédiatement lui-même. Cette connaissance de lui-même, qui est absolue en lui, comme tout est absolu en lui, pénètre toute la profondeur de l'Être divin, τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ. L'union intime de la conscience divine et de l'Être divin constitue l'absolue vérité de la connaissance que Dieu a de lui-même. Cette vérité est l'*idée de Dieu*, l'idée que la Divinité a d'elle-même dans son être absolu.

Si l'objet de la connaissance divine est l'être hors de Dieu, le monde, la créature, l'intelligence divine est la science absolue de tout, l'*omniscience*, que nous pouvons non sans raison appeler l'*omniprésence* intellectuelle, dans le temps et l'espace, se rapportant à tout ce qui est corporel et spirituel, embrassant les pensées les plus intimes, les sentiments les plus profonds, les actions les plus secrètes de l'homme. La pensée divine, qui détermine l'existence du monde, est la *vérité* et l'*idée* du monde.

La *sagesse* divine est la connaissance pratique et téléologique de Dieu, qui marque à toutes choses leur fin et ordonne toutes choses suivant cette fin.

La volonté forme avec l'intelligence les éléments de la personnalité divine. Où se manifeste la volonté est la puissance qui se détermine elle-même, c'est-à-dire la puissance spontanée et *libre*. Dieu se détermine librement, c'est-à-dire que Dieu se détermine parce qu'il le veut, il détermine ce qu'il veut, et il le détermine comme il le

(1) *Voy.* plus haut l'argument physico-théologique.

veut. Mais la libre détermination est toujours et partout intimement unie à la nature divine, et c'est pourquoi la liberté est une en Dieu avec la nécessité qui ressort de sa nature. Dieu ne peut vouloir que comme Dieu; il ne peut par aucun acte de sa volonté se mettre en contradiction avec son essence et sa nature. La volonté de Dieu est *une*, et non, comme on l'enseigne hors de l'Eglise catholique, double, opposée à elle-même, ici manifeste et là mystérieuse et cachée. La volonté divine, une avec le bien, principe des attributs moraux en Dieu, est aussi la loi de l'être et de la vie divine. Le fondement ou le motif de tous les mouvements de la volonté divine est l'*amour*, tant par rapport à la vie de Dieu en lui-même que par rapport au monde, soit qu'elle se manifeste pour créer le monde, soit qu'elle ramène à elle le monde créé. L'amour divin est, à l'égard de la créature, bienveillance, bonté, grâce, miséricorde, fidélité; il est la source de toutes les révélations faites à l'esprit, et de toutes les manifestations naturelles se rapportant à l'esprit et à la matière.

La volonté divine s'appliquant au monde par l'amour constitue la *sainteté* et la *justice*. La sainteté dans le sens négatif est l'éloignement absolu de tout mal; dans le sens positif elle est le bien absolu lui-même. Un seul être est bon, Dieu, et ce bien absolu est la source de toute moralité, la racine de l'ordre moral du monde. Nous avons vu que la liberté et la nécessité s'identifient en Dieu; nous ajoutons que Dieu veut librement le bien, comme d'après son essence intime, qui est le bien absolu, il faut qu'il le veuille, et c'est dans l'unité de cette liberté et de cette nécessité que consiste la sainteté.

La justice est la sainteté se révélant au dehors et jugeant le monde moral. Ce jugement se manifeste dans la récompense des bons et la punition des méchants. De l'union de la puissance absolue, de l'intelligence, de la liberté, de l'amour, de la sainteté et de la justice, résulte la *majesté* divine, à laquelle s'associe l'empire du monde. L'intime pénétration, l'action harmonique et la jouissance éternelle et paisible de ces perfections divines constituent la *béatitude*.

La lumière, une, simple, pure, bienfaisante, égale, puissante, souveraine, source de force, de vie et de joie, est le symbole de la Divinité.

VIII. Les attributs que nous venons de reconnaître sont les attributs d'un être unique; ils ne peuvent appartenir qu'à un seul être. La Révélation positive renferme le *monothéisme*, elle enseigne l'*unité* de *Dieu*. De même que l'Ancien Testament dit : Jéhova, notre Dieu, est un Dieu unique, le Nouveau Testament enseigne que l'idée de Dieu ne peut être que l'idée du Dieu unique. « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable (1). » Les arguments pour démontrer l'unité de Dieu sont les mêmes que ceux qui prouvent son existence. L'idée innée de la Divinité est l'idée d'un Dieu unique. *Voy.* TERTULLIEN, ATHÉNAGORE, MINUCIUS FÉLIX, LACTANCE (2).

L'argument cosmologique ne reconnaît qu'un principe absolu, qui a donné l'existence à ce qui n'était pas. Les arguments physico-théologique et téléologique ne supposent qu'un esprit comme source primordiale de l'ordre, de la beauté et de l'harmonie du monde. La loi morale réclame dans tous les hommes un auteur de cette loi, une cause de la conscience, et l'histoire du monde ne comprend qu'un Dieu comme raison dernière de l'organisation morale du monde, comme directeur suprême des

(1) *Jean*, 17, 3.
(2) *Voyez* Staudenm., *Dogm.*, II, 429-450.

affaires de ce monde, comme fondateur du plan unique que ce monde réalise.

IX. Mais la nature une de Dieu ne devient une unité véritable et vivante que par la *Trinité*, dans laquelle la personnalité abstraite devient concrète, la personnalité devient personne. La véritable unité n'est pas une unité abstraite, elle est une unité concrète dans sa vie. Cette vie totale, constituant le monde divin dans sa perfection absolue, est la *Trinité des personnes* dans l'unité de nature. Cette totalité une et triple, parfaite et absolue, constituant le monde divin, rend Dieu absolument indépendant de tout ce qui n'est pas Dieu. Ce n'est que comme Dieu trois fois saint, Trinité sainte, que Dieu se suffit à lui-même, est libre en lui-même, heureux par lui-même. L'Être divin et unique, se comprenant dans sa personnalité concrète, se révèle en trois Personnes, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Ces trois Personnes divines sont, quant à leur substance, une, un seul Dieu, une Divinité unique, c'est-à-dire que la substance divine unique vit en trois Personnes, en trois sujets distincts les uns des autres. Mais, malgré cette distinction essentielle des personnes, il n'y a qu'une essence, une substance, une nature une et égale à elle-même. C'est dans cette tri-unité, en laquelle, par laquelle et pour laquelle les trois Personnes divines sont, vivent, se connaissent et s'aiment réciproquement, que se complète la vie divine, comme vie étant de soi, par soi, en soi et pour soi ; et ce Dieu tri-un, cette Trinité divine est le seul Dieu vrai, absolument vivant, qui, dans sa perfection hypersubstantielle, n'a pas besoin de la créature, est véritablement libre, vraiment saint, vraiment heureux en lui-même et sans le monde (1).

STAUDENMAYER.

(1) Staudenm., *Dogm.*, II, 590-610.

DIFFAMATION, opinion publiquement répandue de la faute présumée d'une personne. A l'époque où il n'y avait pas d'accusateur public pouvant intenter un procès criminel (1), la diffamation était le seul moyen de procéder à une instruction criminelle (2) ; mais il fallait toujours que le juge reconnût d'abord si, dans le cas donné, il y avait réellement lieu à une *diffamation*. Cette enquête préalable se nommait *inquisitio famæ* (3). L'accusé pouvait combattre la diffamation, et par conséquent la base de l'enquête (4).

Il ne suffisait pas, pour que la diffamation fût admissible, des accusations secrètes ou anonymes d'un libelle diffamatoire, ou du rapport superficiel de deux ou trois personnes ; il fallait que le bruit fût réellement un bruit publiquement répandu, *fama*, et s'appuyât sur le témoignage de plusieurs personnes impartiales et dignes de foi. Du reste il n'était pas toujours nécessaire qu'il y eût précisément une diffamation publique ; il suffisait de remettre au juge une *dénonciation* spéciale et digne de foi (5), pour pouvoir procéder à l'enquête (6). On soumettait à l'inculpé les chefs de diffamation (*capitula infamationis*), les noms et les dépositions des témoins entendus, pour le mettre en état de se défendre contre les inculpations et de combattre la capacité des témoins et la confiance qui leur était due (7). Si l'information n'amenait pas de résultat décisif, on faisait prêter le serment de *purgation* à l'inculpé, pour effacer même la tache de la mauvaise note (8).

PERMANEDER.

(1) *Voy.* PROCÈS CRIMINEL.
(2) C. 24, X, *de Accusat.*, V, 1 ; c. 31, X, *de Simon.*, V, 3.
(3) C. 14, fin., X, *de Accus.*, V, 1
(4) C. 19, X, *eod.* ; *Sext.*, c. 1, 2, *eod.*, V, 1.
(5) C. 14, 19, X, *eod.*
(6) *Voy.* PROCÈS CRIMINEL.
(7) C. 21, 24, 26, X, *eod.*
(8) *Voy.* PROCÈS CRIMINEL.

DIFFORMITÉ. *Voy.* IRRÉGULARITÉ.

DIGNITAIRE. *Voy.* DIGNITÉ.

DIGNITÉ, charge ecclésiastique à laquelle est attachée une juridiction, ou, suivant le langage de la chancellerie apostolique, une administration permanente, avec des priviléges honorifiques. On compte au nombre des dignitaires de l'Église, outre le Pape et les évêques, les cardinaux, les légats, les abbés des couvents, les prévôts et les doyens des chapitres. Voyez CAPITULAIRE (*dignité*), PRÉLATURES, PERSONATS.

DIGNITÉ HUMAINE. *Voy.* ENFANTS DE DIEU et HOMME.

DIMANCHE (DOMINICA, *scil.* DIES).

I. A partir du temps des Apôtres, l'Église transféra l'observation hebdomadaire du sabbat de l'Ancien Testament au premier jour de la semaine, qui, dans le calendrier ecclésiastique est nommé *Dominica*, c'est-à-dire *dies Domini*, jour du Seigneur par excellence, *per eminentiam*. Ce n'est pas une opinion à l'abri de toute objection que celle qui désigne le premier jour de la semaine comme étant celui dont parlent l'Apocalypse, *in Dominica die* (1), S. Ignace, κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες (2), et enfin Tertullien, *Dominica solemnia* (3); tout comme il n'est pas décidé si l'expression *Dominica* a été usitée dès l'origine, ou si Nicéphore (4) a raison lorsqu'il prétend que ce fut Constantin le Grand qui nomma *jour du Seigneur* celui que les Juifs appelaient le premier de la semaine et que les Grecs consacraient au soleil. L'Écriture sainte, en parlant du premier jour de la semaine dit : *una sabbathi* ou *sabbathorum*. Il faut remarquer que les Hébreux nommaient sabbat, non-seulement le septième jour, mais toute la semaine, et désignaient les divers jours par des chiffres cardinaux (à défaut des nombres ordinaux). L'Épître de S. Barnabé, qui a été écrite au commencement du second siècle, si elle ne l'a pas été par le compagnon de S. Paul (1), désigne ce jour (2) comme le huitième, τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην (*diem octavam*). C'est dans les écrits apologétiques de S. Justin (3) et de Tertullien (4) que se trouve pour la première fois clairement la dénomination de *dies solis* (*Sonntag* en allemand, c'est-à-dire jour du soleil), dont se servirent les auteurs afin d'être compris par les païens auxquels ils s'adressaient.

II. Il y a moins d'incertitude lorsqu'il s'agit d'établir que le dimanche est d'*institution apostolique.* Les preuves sont sans réplique. Il est dit aux Actes des Apôtres (5) : « Le premier jour de la semaine, les disciples étant assemblés pour rompre le pain, Paul, qui devait partir le lendemain, leur fit un discours qu'il continua jusqu'à minuit. » Cela prouve évidemment que ce *jour-là* les Chrétiens avaient coutume de se réunir pour célébrer l'office divin, tout comme il est vraisemblable que S. Paul remit au lendemain son voyage pour la Troade à cause de la solennité du dimanche.

On demande pourquoi, dans la première épître aux Corinthiens (6), où on lit : « Que chacun de vous mette à part chez soi le premier jour de la semaine ce qu'il voudra, l'amassant peu à peu selon sa bonne volonté, afin qu'on n'attende pas à mon arrivée à recueillir les aumônes (destinées à l'Église-mère de

(1) 1, 10.
(2) *Ad Magnes.*, c. 9.
(3) *De Fuga*, c. 14.
(4) *Hist. eccl.*, l. VII, c. 46.

(1) Héfélé, *Patr. apost. opp.*, *in prol.*, p. 12 sq. Mœhler, *Patrologie*, *Dissert. sur l'authenticité de la lettre de S. Barnabé*, par le Dr F.-X. Reithmayr, t. I, p. 85-90.
(2) C. 15.
(3) *Apol.*, II, c. 25.
(4) *Apologet.*, c. 16; *ad Nat.*, I, 13.
(5) 20, 7.
(6) 16, 2.

Jérusalem), » pourquoi, dis-je, S. Paul destine le premier jour de la semaine à la collecte, et on répond que ce fut parce que ce jour était consacré au Seigneur, et devait par conséquent plutôt que tout autre être destiné aux oblations de la charité chrétienne. A ces premiers témoignages de l'Écriture, qui nous font remonter à l'origine de l'institution du dimanche, se rattache toute une série d'autres témoignages qui confirment de la façon la plus éclatante ces premières preuves, en démontrant le développement successif et non interrompu de l'institution primitive. Ainsi il est dit dans l'épître de S. Barnabé (1) : « C'est pourquoi nous célébrons le huitième jour (en place du sabbat), auquel le Christ est ressuscité des morts et est remonté au ciel, après avoir apparu à ses Apôtres. » On ne peut pas non plus omettre le passage connu de Pline le Jeune. Dans son rapport à l'empereur Trajan, le gouverneur de Bithynie (2) dit entre autres : « Ils assuraient que tout ce qu'on pouvait leur reprocher consistait dans l'habitude qu'ils avaient de se réunir à un *jour fixe* avant le lever du soleil, de chanter alternativement des louanges au Christ comme à un Dieu, et de s'obliger par serment, non à un délit quelconque, mais à ne commettre aucun vol, aucun pillage, aucun adultère, à ne pas manquer à leur parole, à ne pas nier un dépôt confié et redemandé. Après cela ils avaient coutume de se séparer, puis de se réunir de nouveau plus tard pour prendre un repas en commun, etc. » Ainsi les Chrétiens avaient un jour fixe pour se réunir et célébrer leur culte. Pline ne désigne sans doute pas plus particulièrement ce jour ; mais, si l'on compare à son rapport le témoignage de S. Justin, qui mourut peu après Trajan, on

(1) C. 15.
(2) *Ep.*, X, 97.

voit que Pline n'a pu parler que du dimanche. S. Justin, dans sa première *Apologie* des Chrétiens, adressée à Titus Antonin le Pieux, dit d'une manière positive (1) : « Nous nous réunissons le dimanche (pour la célébration de l'Eucharistie, qu'il vient de décrire), et parce que c'est le premier jour auquel Dieu a créé le monde, et parce que ce jour-là Jésus-Christ, notre Sauveur, est ressuscité d'entre les morts (2). » Tertullien se voit obligé de combattre l'opinion de ceux qui prenaient le soleil pour le Dieu des Chrétiens. Cette erreur se fondait sur ce que les Chrétiens se tournaient vers l'Orient pour prier et célébraient le dimanche, jour consacré au soleil par les païens. Origène (3), réfutant les Juifs, qui prétendaient que c'était arbitrairement et illégalement qu'on avait aboli le sabbat, institué par Dieu même, pour y substituer un autre jour, dit : « L'Écriture nous montre que ce fut un dimanche, et non un jour de sabbat, que la manne plut du ciel, et les Juifs durent voir dès lors que le dimanche était prédestiné à l'emporter sur le sabbat. »

En Orient, où l'exemple de l'Église-mère de Jérusalem, composée de Judéo-Chrétiens, avait une influence prédominante, on célébrait dans les premiers siècles, outre le dimanche, le sabbat, et S. Grégoire de Nysse († 394) nomme encore ces deux jours frères. Cette solennisation du sabbat semble de bonne heure s'être réduite à la présence aux offices et à l'habitude de ne pas jeûner, comme on le faisait en Occident.

Le travail, loin d'être défendu le samedi, fut ordonné par un concile de Laodicée (361), qui dit (4) · « Les Chrétiens ne doivent pas vivre à la mode judaïque, rester oisifs le samedi ; ils

(1) N. 67.
(2) *Ad Nat.*, I, c. 13.
(3) Hom. *in Exod.*, c. 15.
(4) Can. 29.

doivent travailler ce jour-là; mais le dimanche ils sont tenus, en qualité de Chrétiens, de s'abstenir de tout travail. »

III. Quelle est la *signification* du dimanche? Toutes les fois que Dieu signala un lieu quelconque par une révélation particulière, par une manifestation extraordinaire de sa puissance et de sa miséricorde, par un miracle, par le triomphe d'un martyr ou d'un confesseur, les fidèles, frappés de crainte et de respect, s'écrièrent avec le patriarche : « Vraiment, ce lieu est saint! C'est ici la maison de Dieu et la porte du ciel (1)! » Dès qu'ils en eurent le pouvoir, ils élevèrent en ce lieu consacré un autel ou un temple, en témoignage de la présence miraculeuse du Seigneur, pour perpétuer le souvenir de ses bienfaits parmi toutes les générations à venir, et réveiller, renouveler et entretenir en elles la confiance, la reconnaissance et l'absolue soumission dues à ce Dieu de grâce et de merveilles. Telle est l'origine, telle est la première et véritable signification des lieux saints. Ce ne sont pas des inventions arbitraires de l'homme, des produits de sa fantaisie ou des calculs de sa raison; ce sont des lieux choisis et marqués par Dieu même, adoptés par la foi des peuples, conservés comme témoins de la puissance et comme monuments de la miséricorde du Seigneur.

Il en est tout à fait de même des temps et des jours saints. Les merveilles de Dieu, les révélations de ses mystères, les combats et les victoires de ses serviteurs ayant eu lieu en des jours déterminés comme en des lieux particuliers, on sanctifia et glorifia ces jours plus que d'autres. Toutes les fois qu'ils reviennent dans le cycle de l'année ils ramènent le souvenir des faits qui les ont signalés; ils reproduisent la mémoire des mystères et des miracles dont ils ont été les témoins. De même que le matin de chaque jour et le printemps de chaque année continuent et renouvellent l'acte de la création primitive, les jours saints rappellent et rajeunissent les merveilles qu'ils ont vues; ils sont, à chaque retour périodique comme à leur première apparition, l'œuvre du Dieu fort et miséricordieux. C'est pourquoi l'Église chante annuellement à Pâques : « Ceci est le jour qu'a fait le Seigneur! Venez, et réjouissons-nous de son retour! » *Hæc dies quam fecit Dominus! Venite, et exultemus in ea.* Ou encore elle invoque le Seigneur : « Dieu, qui avez sanctifié *ce jour* par votre témoignage, etc.... »

Mais, comme l'Église reconnaît en même temps dans ces faits merveilleux sa propre fondation, elle fait mémoire, en les célébrant, de son origine, et elle reprend une force et une vie nouvelle à cette source de précieux souvenirs.

La loi en vertu de laquelle la durée d'une œuvre n'est qu'une continuation et un renouvellement de sa création régit également l'Église; la célébration des jours saints appartient aux institutions auxquelles est liée son existence; en négliger le souvenir, en oublier les anniversaires, ce serait se séparer de sa source divine et abréger sa durée.

Le *dimanche* tient dans l'économie chrétienne la même place que le sabbat dans l'ancienne alliance; il rappelle à l'humanité régénérée la seconde création, comme le sabbat était pour le genre humain le souvenir de la création primitive. Le sabbat de l'ancienne alliance disait perpétuellement aux Juifs que ce jour-là *l'œuvre de la création divine* avait été accomplie. Son but était de proclamer, par le fait, Jéhova le Créateur et le Seigneur de l'univers, le maître et roi du peuple élu, et de lui faire rendre l'adoration qui lui est due. Le dimanche chrétien est de

(1) *Genes.*, 18, 17.

même fondé sur *l'accomplissement de l'œuvre de la Rédemption*, dont la résurrection du Christ, vainqueur de la mort et réparateur de la vie, est la conséquence et la preuve : *Mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit.* Il est le gage de la résurrection de l'humanité à une vie nouvelle, qui germe dans la foi, fleurit dans l'espérance, mûrit et fructifie dans l'amour, pour être un jour parfaite et consommée dans la vision béatifique de Dieu. C'est pourquoi la fête de la Résurrection est spécialement *le jour du Seigneur*, auquel la chrétienté célèbre la seconde création, sa naissance à la vie nouvelle, et le dimanche est la reproduction hebdomadaire du jour de la Résurrection. Il l'a été dès l'origine du Christianisme.

Sa signification est *triple* comme celle de la Pâque : par rapport au passé il est le monument élevé à la mémoire de la résurrection du Sauveur ; par rapport au présent il est le signe et la réalisation de la résurrection spirituelle des Chrétiens ; par rapport à l'avenir il est le commencement et la figure de l'éternel sabbat, du repos de la céleste Jérusalem.

Cette signification du dimanche explique le mode de sa célébration. En quoi consistait cette célébration dans les premiers temps ? Que devint-elle plus tard ? Qu'ordonne-t-elle aujourd'hui ?

1° Les détails des second et troisième siècles, qui se trouvent dans les écrits de S. Justin, de Tertullien et d'autres, signalent comme les principales parties de la célébration du dimanche les trois faits suivants :

On se réunissait pour l'office divin. On lisait les saintes Écritures ; l'évêque faisait une allocution ; on priait en commun ; on offrait le saint Sacrifice, on communiait ; on recueillait des dons pour l'entretien des orphelins et des veuves, des pauvres, des malades et des étrangers.

On priait debout. On prouvait par là que le dimanche est un jour de joie comme celui de la résurrection du Christ et des fidèles à la vie nouvelle. « Nous nous abstenons ce jour-là de nous agenouiller pour la prière et de donner d'autres signes d'inquiétude et de crainte, » dit Tertullien. Au temps de S. Basile et de S. Augustin, il était aussi d'usage de prier debout durant les cinquante jours de Pâques à la Pentecôte. « Nous prions debout le dimanche, dit S. Basile (1), mais tous ne savent pas pourquoi. Nous le faisons non-seulement pour nous rappeler, au jour de la Résurrection, la grâce qui nous a été faite de ressusciter avec le Christ et le devoir que nous avons de chercher ce qui est au-dessus de nous, mais encore pour marquer ce jour comme une figure du monde à venir et de la vie éternelle.... L'Eglise exhorte par là ses enfants à penser à la vie à venir et aux voies légitimes qui y conduisent. Il en est de même des cinquante jours qui s'écoulent de Pâque à la Pentecôte. »

On s'abstenait des travaux ordinaires. Tertullien dit : « Nous cessons nos affaires pour ne pas donner prise au démon. » Il est probable que, vivant mêlés aux païens, les Chrétiens ne purent pas d'abord observer strictement le repos du dimanche. Si jusqu'au quatrième siècle nous ne rencontrons pas d'ordonnance positive à ce sujet, cela s'explique par la difficulté même des temps, et parce que ces ordonnances spéciales n'étaient pas nécessaires pour des Chrétiens aussi fervents et aussi éprouvés. Les choses changèrent d'aspect à dater de Constantin le Grand (311). La tranquillité conquise attiédit beaucoup de fidèles, qui furent plus préoccupés du monde lorsque le monde leur offrit plus d'avantages et moins de dangers. Les Juifs et les païens embrassèrent plus facilement alors le Christia-

(1) *De Spiritu sancto*, c. 27.

nisme dans des vues intéressées, et ainsi la liberté extérieure et les rapides progrès de l'Église devinrent l'occasion d'une foule de négligences, de transgressions et de violations des principes ecclésiastiques, auxquels il fallut ramener les esprits par des lois positives.

2° Dès lors la célébration du dimanche fut strictement prescrite par de nombreuses lois ecclésiastiques et civiles. Constantin lui-même ordonna (1) que les affaires judiciaires, tous les travaux d'artisans et d'artistes fussent interrompus le dimanche. On n'accorda qu'aux gens de la campagne, lorsque le temps l'exigeait, de terminer les travaux des champs. Valentinien I[er] (364-375) confirma cette loi, en ajoutant qu'on ne pourrait réclamer à aucun Chrétien le payement des impôts ou d'une dette le dimanche. Gratien et Théodose le Grand défendirent aussi les spectacles le dimanche (2). Ce que ces empereurs ordonnèrent à cet égard fut souvent renouvelé, parfois renforcé; on étendit notamment l'interdiction du travail aux transactions commerciales, à la tenue des marchés, etc., etc. (3). Les ordonnances ecclésiastiques ont leur source dans les commandements de Dieu; elles n'ont d'autre but que de faire prévaloir la loi divine et éternelle; il faut par conséquent que chacune de ces ordonnances soit l'application d'une loi divine à des cas particuliers, à des circonstances déterminées, à des besoins spéciaux.

3° C'est de ce point de vue qu'il faut considérer les prescriptions actuelles de l'Église sur la célébration du dimanche. Elles ont un double but : l'un positif, l'autre négatif; la *sanctification* d'une part, le *repos* de l'autre. La sanctification consiste dans les actes qui ont pour fin la gloire de Dieu et le salut des fidèles : ce sont les actes religieux proprement dits, ou les actes du culte, à la tête desquels se trouve le sacrifice non sanglant de la nouvelle alliance, complément de tout ce qui peut se faire ici-bas pour la gloire de Dieu et le salut des hommes.

La loi mosaïque distinguait le sabbat par un double holocauste (1); l'Église a de même assigné au saint sacrifice de la messe la première place dans la célébration du dimanche; elle n'a pas seulement ordonné aux prêtres de dire la messe « au moins le dimanche et les jours de fête (2), » mais encore elle a prescrit aux fidèles d'entendre la messe ce jour-là.

Pour satisfaire à la loi de l'Église il faut être corporellement présent, avoir l'intention de participer au saint Sacrifice, et enfin y assister avec une attention et un recueillement convenables. L'impossibilité physique ou morale seule dispense de l'obligation d'assister à la messe le dimanche. Il y a impossibilité morale lorsqu'on ne peut pas satisfaire au précepte sans un grave dommage, par exemple si l'on est en convalescence, surtout si le malade demeure loin de l'église; si l'on expose, soi ou les autres, à quelque sérieux danger; enfin si l'on a des devoirs impérieux et urgents à remplir pour le bien public. Mais on méconnaîtrait complétement l'esprit de l'Église si l'on voulait restreindre la sanctification du dimanche à la simple audition de la messe : le dimanche n'est sanctifié qu'autant qu'on le consacre à un véritable commerce avec Dieu. Ce commerce consiste, dit S. Césaire d'Arles, « à entendre Dieu et à lui parler. » On l'entend en assistant à la prédication publique, en lisant des livres spirituels; on lui parle en le priant.

Le repos extérieur, qui est ordonné,

(1) *Cod. Just.*, l. III, t. XII, *de Fer.*, c. 3.
(2) *Cod. Theod.*, l. XV, t. V, *de Spectac.*, c. 2.
(3) *Concil. Mogunt.*, c. 37. *Conc. Remens.*, c. 35. *Conc. Turon.*, c. 30.

(1) *Nombr.*, 28, 4, 9, 10.
(2) *Concil. Trid.*, sess. 23, c. 14, *de Reform.*

n'est que l'image du repos intérieur et le moyen d'y arriver, et celui-ci est le commencement et la figure du repos éternel. Le repos est le but de tous les mouvements du monde des corps et de tous les efforts du royaume des esprits. « Toutes les âmes, dit S. Augustin (1), aiment et recherchent le repos; mais la plupart ne savent où il faut le trouver. Ce n'est ni dans les plaisirs des sens, ni dans les satisfactions de la vanité; le vrai et éternel repos n'est que dans la joie que donne la possession de Dieu même. »

C'est dans le retour vers Dieu, principe et source de la vie, dans l'union avec l'Être un et immuable, que l'esprit créé trouve le repos et atteint par lui sa fin et sa perfection. Or, si l'homme doit incessamment tendre vers cette fin; s'il doit s'élever au-dessus des misères de ce monde et sortir de l'exil terrestre; s'il doit être averti par le fait qu'un jour cessera l'arrêt qui le condamne à manger son pain à la sueur de son front; s'il doit, au moins par intervalle, goûter les prémices de son immortelle destinée, il faut qu'il dégage momentanément son esprit du service qu'il rend au corps dans les travaux journaliers.

Ainsi le commandement du repos s'identifie avec celui de la sanctification, pour donner à la célébration du dimanche sa valeur et sa portée. L'Église ordonne l'interruption de tous les travaux et de toutes les affaires qui s'opposent à la sanctification du dimanche. Les moralistes distinguent entre les travaux intellectuels, les travaux corporels (serviles), et les travaux mixtes : les premiers sont permis, les seconds absolument interdits, les derniers partiellement défendus. Alban Butler compte cinq cas qui sont exceptés de la défense des travaux corporels : 1° s'il s'agit d'une chose de peu d'importance; 2° s'il s'agit d'un travail nécessaire pour le culte public; 3° s'il s'agit d'une œuvre de miséricorde, comme d'ensevelir un mort; 4° lorsque la vie, la santé, l'honneur, la fortune sont en danger et exigent un secours immédiat; 5° enfin, si la moisson est menacée (1).

Les dimanches, comme les autres jours de fête, sont de degrés différents; on les divise en dimanches solennels, *Dominicæ majores* (ou *solemnes*, ou *privilegiatæ*), et en dimanches ordinaires, *Dominicæ communes* ou *per annum*. Les premiers se subdivisent en deux classes :

1° Les dimanches de première classe, *Dominicæ primæ classis*, qui ne le cèdent à aucune fête et auxquels on fait toujours complètement l'office propre prescrit; ce sont, d'après les rubriques générales : le premier dimanche de l'Avent, le premier du Carême, ceux de la Passion, des Ramaux, de Pâque, de la Quasimodo, de la Pentecôte et de la Trinité, *prima Adventus*, *prima Quadragesimæ*, *Passionis*, *Palmarum*, *Paschæ*, *in Albis*, *Pentecostes*, *Trinitatis*.

2° Les dimanches de deuxième classe, *Dominicæ secundæ classis*, qui ne le cèdent qu'aux fêtes de première classe. Le calendrier ecclésiastique étant ordonné de façon qu'aucune fête de premier rang ne concoure avec les dimanches cités, les rubricistes disent que « les dimanches de seconde classe ne sont jamais omis, à moins qu'ils ne se rencontrent avec la fête patronale et la fête de la Dédicace de l'Église, auquel cas on en fait seulement commémoraison (2). » Il y en a neuf; ce sont : le deuxième, le

(1) *Ep.*, 119 *ad Januar.*, c. 9.

(1) On trouvera de plus amples détails à ce sujet dans l'ouvrage de Joseph Winkler : *le Dimanche, ou Doctrine des Écritures et des Pères sur le troisième commandement de Dieu*, Lucerne, chez Ræber, 1847, p. 107-155.

(2) *Voy.* COMMÉMORAISON.

troisième, le quatrième de l'Avent; le deuxième, le troisième, le quatrième du Carême; la Septuagésime, la Sexagésime et la Quinquagésime, *secunda, tertia et quarta Adventus; secunda, tertia et quarta Quadragesimæ; Dom. Septuagesimæ, Dom. Sexagesimæ et Dom. Quinquagesimæ.* Les dimanches ordinaires s'effacent devant toutes les fêtes doubles, jamais devant les semi-doubles.

On a blâmé l'Église d'avoir mis parfois l'office d'un saint à la place de celui d'un dimanche ordinaire. La célébration du jour du Seigneur, disait-on, doit l'emporter sur la fête d'un saint. De même qu'au seizième siècle on avait prétendu (et on a souvent répété depuis) que l'Église atténue la vertu des mérites du Christ, notamment de sa Passion, par l'habitude d'imposer, au tribunal de la Pénitence, certaines œuvres satisfactoires, ou de même qu'on a voulu voir dans le Sacrifice de l'autel un amoindrissement du sacrifice de la croix, de même ici on admet comme une chose irréfutable que le culte des saints fait injure à Dieu, à qui appartient tout honneur et toute gloire. Rien de plus futile que cette assertion. « Dieu, dit l'Écriture, est admirable dans ses saints. » On ne peut les séparer de lui, ils sont les vrais membres du Christ; c'est le Christ qui leur accorde grâce, mérite, sainteté, perfection; c'est de lui qu'ils ont rendu témoignage par leur parole, leur vie et leur sang. En vénérant leur mémoire, en célébrant leur jour de naissance ou de triomphe, nous louons, nous glorifions, nous honorons Celui qui leur a donné la victoire et la couronne de la vie éternelle. On ne peut donc pas dire que la célébration de la fête d'un saint est déplacée un dimanche. Du reste l'Église a eu soin de maintenir l'office de la plupart des dimanches.

Les diverses dénominations des dimanches découlent en partie des temps ecclésiastiques auxquels ils correspondent, comme les *dimanches de l'Avent* et *du Carême;* en partie des grandes fêtes qui les précèdent, comme les *dimanches après l'Épiphanie*, *après Pâque*, *après la Pentecôte.*

Le nombre des dimanches de l'Avent et du Carême et celui des dimanches après Pâque est toujours le même, tandis que celui des dimanches après l'Épiphanie et la Pentecôte varie. La fête de Pâque étant toujours célébrée, d'après le décret du concile de Nicée, le dimanche après la pleine lune du printemps (calcul des épactes), et pouvant varier du 22 mars au 25 avril inclusivement, il arrive que parfois le nombre des dimanches après l'Épiphanie est réduit à deux et que celui des dimanches après la Pentecôte augmente en proportion, puisque les dimanches après l'Épiphanie, qu'on a laissés de côté en reculant depuis le sixième, sont intercalés entre le vingt-troisième et le dernier dimanche après la Pentecôte. Le plus petit nombre des dimanches après la Pentecôte est de vingt-quatre, le plus élevé de vingt-huit.

D'autres dimanches sont nommés soit d'après les paroles de l'Introït de la messe, soit d'après certaines particularités de leur célébration. Ainsi les cinq premiers dimanches du Carême sont appelés, d'après l'Introït, les dimanches *Invocavit*, *Reminiscere*, *Oculi*, *Lætare*, *Judica.* Les premier, deuxième, troisième, quatrième et sixième dimanches après Pâque se nomment : *Quasimodo geniti*, *Misericordia Domini*, *Jubilate*, *Cantate* et *Exaudi;* ou encore on a : *Dom. Passionis*, *Palmarum*, *in Albis*, *Rogate. Voy.*, pour plus de détails sur les noms des dimanches, Du Cange, *Glossarium, etc.*, et *Dominici Macri Hierolexicon*, *etc.*, s. v. *Dominica.*

Une chose particulière au dimanche c'est qu'on dit toujours le *Credo* à la

messe et à *Prime*, quand l'office est du dimanche. Le jour de la Sainte-Trinité on dit le *Symbole de S. Athanase* dans le bréviaire. Il est juste qu'on professe publiquement sa foi, en chantant le Symbole, quand revient le jour qui reproduit à nos yeux les principaux mystères de la foi, le jour où la lumière fut créée, où le Christ ressuscita, où il transmit à ses disciples le pouvoir de remettre les péchés et leur envoya le Saint-Esprit.

KÖSSING.

DIMANCHE IN ALBIS. *Voy.* VÊTEMENTS BLANCS, NOUVEAUX BAPTISÉS et QUASIMODO GENITI.

DIMANCHE DES RAMEAUX. C'est le dimanche qui précède Pâque et qui est ainsi nommé en souvenir de l'entrée glorieuse de Jésus-Christ à Jérusalem, quelques jours avant sa Passion (1). Les Grecs le nomment Κυριακὴ τῶν βαΐων. On ignore qui a institué ce dimanche comme fête commémorative. Bède le Vénérable est le premier qui, en Occident, en fasse mention dans un discours qui est parvenu jusqu'à nous. Il est vrai qu'on trouve parmi les sermons de S. Chrysostome un discours portant en titre : *de Ramis palmarum*, mais il n'est pas authentique. Il en est de même de l'inscription *Dominica in ramis palmarum* qui est en tête d'un des discours de S. Maxime de Tyr. Si les deux sermons sur ce jour qu'on attribue à S. Epiphane sont authentiques, cela prouverait que cette fête fut d'abord instituée en Orient. Dans tous les cas elle est d'une date plus récente en Occident.

Ce dimanche a cela de particulier qu'on bénit les palmes, qu'on fait la procession des rameaux, et qu'on lit la Passion à la messe. Quant à cette lecture, *voy.* l'article spécial PASSION (*lecture de la*). La bénédiction des rameaux est citée dans le *Comes Hieronymi*, quelques manuscrits du Sacramentaire

(1) *Jean*, 12.

grégorien, l'*Ordo Rom. vulgatus*, etc. La procession, qui est aussi en usage chez les Grecs (1), est mentionnée dans S. Épiphane (ou dans l'auteur des deux sermons venus jusqu'à nous sous son nom); en Occident il en est question au plus tard dans Aldhelm, évêque de Westsex, qui mourut en 709 et qui la nomme une fête traditionnelle. La procession a pour but immédiat de témoigner au Christ le respect que lui montrèrent autrefois les Juifs à son entrée à Jérusalem. « Ils prirent, dit l'Écriture, des palmes, allèrent au-devant du Sauveur en s'écriant : Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël ! » Les fidèles, à l'exemple de ces premiers adorateurs du Christ, portent des palmes à la main, marchent solennellement en procession et chantent les louanges du Christ, leur Sauveur et leur roi. De là l'hymne du Missel romain :

Gloria, laus et honor tibi sit, rex Christe Redemptor,
Cui puerile decus prompsit hosanna pium.
Israel tu es rex, Davidis et inclyta proles,
Nomine qui in Domini, rex benedicte, venis.

Cette procession étant un hommage rendu à la divinité du Christ, l'Église désire, dans son amour maternel, que tous ceux qui prennent part à cette manifestation pieuse le fassent en esprit et en vérité ; et de là l'oraison que dit le prêtre après avoir béni les palmes, avant la procession : *Præsta ut, quod populus tuus in tui venerationem hodierna die corporaliter agit, hoc spiritualiter summa devotione perficiat, de hoste victoriam reportando et opus misericordiæ summopere diligendo.* Remarquons encore :

1° Qu'il n'y a pas de palmes dans tous les pays. Là où elles manquent, on prend des branches d'autres arbres,

(1) Goar., *Euchol.*, fol. 745.

surtout des rameaux d'olivier; le Missel romain exprime le désir qu'on les joigne aux palmes. Dans les églises de campagne, dans la basse Bavière, par exemple, les jeunes gens portent des arbres entiers, ornés de leurs fruits et aussi élevés que la voute de l'église.

2° Le prêtre bénit solennellement les rameaux avant la grand'messe; cette bénédiction consiste en plusieurs oraisons, une leçon tirée de l'Exode (1), un évangile (2) et une préface propres; les chantres commencent et terminent par des hymnes. Le Christ étant devenu en vérité notre roi et ayant répandu sur nous la grâce et la miséricorde du ciel en acceptant la couronne d'épines qui entoura son front et en mourant sur le bois de la croix, on comprend pourquoi les fidèles portent des troncs d'arbres durant la procession.

3° D'ailleurs, quelques jours avant cette procession, déjà l'office fait mémoire de la mort future du Sauveur. *Palmarum rami*, dit à cette occasion une autre oraison, *de morte principis triumphos exspectant; surculi vero olivarum spiritualem unctionem advenisse quodammodo clamant.*

4° Dès qu'on prend un rameau à la main on cesse d'être un pur spectateur; on s'associe au cortége triomphal du Sauveur; on témoigne qu'on prend part en esprit et en vérité à la cérémonie; on proclame qu'on est prêt à suivre le Roi couronné d'épines, à porter sa croix, à suivre son exemple, pour vaincre avec lui la mort et l'enfer. *Sicut*, dit le prêtre, *in figura Ecclesiæ multiplicati Noe egredientem de arca et Moysen exeuntem de Ægypto cum filiis Israel*, *ita nos portantes palmas et ramos olivarum bonis actibus occurramus obviam Christo*, *et per ipsum in gaudium introeamus æternum.* Mais, ces pensées, le Chrétien ne se contente pas de les avoir dans le temple; sa vie entière doit en rendre témoignage. L'espoir d'être admis un jour avec le Christ crucifié dans la vie glorieuse fortifie son courage.

5° De là l'usage de ne pas circonscrire cette procession dans l'enceinte de l'Église, mais d'en sortir, d'en faire fermer les portes, de frapper, au retour de la procession, à ces portes closes, du bout de la croix qui a marché en tête du cortége, puis de rentrer dans la maison de Dieu, figure du ciel que le Christ a conquis et ouvert aux fidèles. *Exoramus,* dit encore le prêtre, *ut in ipso atque per ipsum, cujus nos membra fieri voluisti, de mortis imperio victoriam reportantes, ipsius gloriosæ resurrectionis participes esse mereamur.*

6° Le Christ a ordonné aux fidèles de suivre la voie que l'Église leur enseigne pour parvenir au ciel. Cette vérité est symboliquement exprimée par la distribution que, immédiatement après la bénédiction, le prêtre le plus élevé en dignité dans l'église fait des palmes et des branches d'olivier aux fidèles. Le Chrétien qui vient recevoir ainsi le rameau béni manifeste par là sa foi et professe que celui-là seul est soumis au Christ qui s'attache filialement à l'Église catholique, dont ce prêtre est le ministre.

7° Après la procession les fidèles tiennent encore les rameaux à la main pendant la lecture de la Passion et de l'évangile; puis, par respect pour la bénédiction qui leur a été départie, ils emportent leurs rameaux dans leurs maisons et les y conservent; une des oraisons avait dit: *Benedic hos ramos palmæ et olivæ*, *ut*, *in quemcumque locum introducti fuerint*, *tuam benedictionem habitatores loci illius consequantur*, *et*, *omni adversitate effugata, dextera tua protegat quod*

(1) 15, 16.
(2) *Matth.*, 21.

redemit Jesus Christus Filius tuus, Dominus noster.

8° On lit dans l'*Ordo Romanus vulgatus* qu'autrefois, en beaucoup d'endroits, la procession se rendait à une station de la croix, et qu'on y rendait hommage au Christ rédempteur. Durant cette adoration les grands chantres s'avançaient au pied de la croix, ôtaient leurs chasubles, se prosternaient à terre et adoraient; puis venaient les enfants de chœur, qui jetaient les palmes à terre et adoraient en silence. Enfin l'évêque lui-même arrivait, et se prosternait en adoration devant le Sauveur. On tenait les rameaux à la main pendant toute la messe. Durant la bénédiction on exorcisait des fleurs et des feuillages, *exorcismus florum et frondium*. Quant à la fermeture des portes et à leur ouverture au retour de la procession, après les trois coups frappés contre elles, l'*Ordo* n'en dit rien. Les Grecs portent durant la procession le livre des Évangiles, auquel les fidèles témoignent leur respect. Cette coutume de porter les Évangiles, comme symbole du Christ, était aussi autrefois en usage à Rome et dans d'autres endroits. En certaines localités on portait même le très-saint Sacrement (1).

9° Pour reproduire autant que possible l'entrée de Jésus-Christ dans Jérusalem, autrefois (2) on faisait paraître un personnage figurant le Christ, assis sur un âne. On conserve encore çà et là cette figure, appelée l'âne des Rameaux, dans le trésor de certaines sacristies.

10° En Allemagne tous les fidèles n'emportent pas des rameaux; on se contente d'en faire reporter à la maison soit par le père de famille, soit par un enfant. Ceux-là seuls suivent la procession qui ont des palmes à la main. Les autres fidèles demeurent en place, et suivent en esprit la procession et les cérémonies de l'Église.

(1) *Ord. Rom.*, XII. Mabillon, *Comment. in Ord. Rom.*, p. 66.
(2) Conf. *Vita Udalr.*

Le dimanche des Rameaux portait encore d'autres noms anciennement; les plus connus sont : *Dominica capitilavii* (1); *Pascha petitum, sive competentium* (2); *Pascha floridum* (3); *Pascha palmarum* (4); *Dominica indulgentiæ* (5). Le premier de ces noms provenait de ce qu'en beaucoup de localités on lavait la tête de tous les enfants qui, la veille de Pâque, devaient être baptisés; le second, de ce qu'on enseignait alors le Symbole aux néophytes; le troisieme, parce qu'outre les rameaux verts on portait encore durant la procession des fleurs (6); le quatrième, parce que c'est la fête des rameaux; le cinquième, parce que c'est le dimanche de la semaine durant laquelle les pécheurs et les criminels sont absous et graciés.

Fr.-X. Schmid.

DÉCIMATEUR. *Voyez* Dime.

DIME (LA), chez les Juifs מַעֲשֵׂר, δεκάτη. La dîme se trouve chez tous les anciens peuples comme coutume religieuse, comme tribut payé à la Divinité ou à ses représentants, rois ou prêtres (7). Ce n'était point par hasard ou arbitrairement que ce tribut était précisément la *dixième* partie prélevée sur les revenus. Le sens symbolique du nombre *dix*, dans les rapports avec le monde divin, qui avait réglé cette quotité, était comme le sceau ou le cachet d'une main supérieure, d'où dérivait et à laquelle appartenait la part réservée. L'idée de la

(1) Isidor., l. c., c. 27.
(2) Raban. Maur., *de Inst. cler.*, l. II, c. 35.
(3) *Conc. Balgent.*, ann. 1151.
(4) *Vita Udalr.*
(5) *Ordo Rom. vulgat.*
(6) *Ord. Rom.*, XII.
(7) *Voy.* Spencer, *de Leg. heb. rituale*, III, 1, 10.

propriété est une idée collective. Toute propriété est multiple, inséparable de l'idée de nombre; elle est une chose nombrée ou nombrable. Dans la plus haute antiquité la propriété consistait non en argent comptant, mais en produits du sol et en troupeaux, et cette richesse rappelait plus immédiatement la Divinité qui fait germer le blé hors de terre, bénit les champ, crée les animaux et les nourrit. Or, de même que le nombre *dix* renferme les nombres primitifs qui constituent tout le système numérique, de même qu'il représente dans sa totalité close toute la série imaginable des nombres, de même on considérait une propriété composée de dix unités comme une propriété complète, close en elle-même, représentant symboliquement toute propriété en général, et devant par conséquent être marquée comme un bien dû à Dieu même. C'est ce qu'on faisait en comptant toute propriété de fruits, de bétail et de serviteurs, par *décades*, et en offrant ou donnant chaque dixième pièce à Dieu ou à ses représentants et à ses ministres. Le propriétaire reconnaissait ainsi, par l'oblation de la dîme, qu'il devait tout à Dieu, et il l'adorait comme la source unique des biens dont il jouissait (1).

C'est dans ce sens que longtemps avant Moïse la dîme était en usage chez les Hébreux. « Je vous offrirai, Seigneur, dit Jacob, la dîme de tout ce que vous m'aurez donné (2). » Il est également dit d'Abraham qu'il offrit à Melchisédech la dîme de tout ce qu'il possédait (3); d'après l'ensemble du texte, c'était la dîme du butin pris sur l'ennemi (4) que ce patriarche offrit au roi sacerdotal; le butin, propriété d'autrui, recevait ainsi le caractère d'une propriété légitime et une sanction divine (1).

(1) Conf. Bæhr, *Symbol. du Culte mosaïque*, I, 175.
(2) *Genèse*, 28, 22.
(3) *Ibid.*, 14, 20.
(4) Conf. *Hébr.*, 7, 4. Δεκάτη ἐκ τῶν ἀκροθινίων.

D'après les prescriptions de la loi, il fallait donner la dîme des grains de la terre, des fruits des arbres, des premiers-nés des bœufs et des brebis (2). Dans les derniers temps les pharisiens étendirent la dîme aux plus insignifiants produits des jardins (3). La dîme *appartenait à Jéhova*, le vrai propriétaire du pays (4); mais Jéhova « donna en possession aux enfants de Lévi toutes les dîmes d'Israël, pour les services qu'ils lui rendaient dans le ministère du tabernacle de l'alliance (5). »

Voici comment on payait la dîme. On décimait deux fois par an tout ce qui devait l'être, et trois fois la troisième année; de là les trois espèces de dîmes que distinguaient les talmudistes : רִאשׁוֹן מ״ עָנִי, מ״ שֵׁנִי, מַעֲשֵׂר (6). La première dîme était celle de la moisson annuelle, qu'on donnait aux lévites après en avoir pris les prémices (7). Les lévites, à leur tour, en distribuaient la dixième partie aux prêtres (8). La dîme payée, il fallait encore décimer les neuf parties restantes; cette seconde dîme devait être portée, par le père de famille, en nature ou en argent, au sanctuaire, et y être consommée avec sa famille et les lévites en un banquet sacré (9), en présence du Seigneur. Que si, à cause de la longueur du chemin ou d'autres motifs, cette dîme était offerte en argent, il fal-

(1) Conf. *Nombr.*, 31, 28, 29; 37, 41. II *Rois*, 8, 11. I *Paral.*, 26, 27.
(2) *Lév.*, 27, 30, 32. *Deut.*, 14, 22, 23.
(3) *Matth.*, 23, 23. *Luc*, 11, 42. Maaseroth, IV, 5. *Avoda sacra*, fol. 7, 2. *Voy.* Lightfoot et Wetstein, *ad Matth.*, l. c.
(4) Conf. *Lév.*, 27, 30, 32.
(5) *Nombr.*, 18, 21, 24, 26.
(6) Conf. *Mischna Peah*, 8, 5 f. *Demai*, 4, 3.
(7) *Lév.*, 27, 30. *Nombr.*, 18, 21; 24, 31.
(8) *Nombr.*, 18, 26. Conf. *Néhém.*, 10, 38.
(9) *Deut.*, 12, 6; 14, 23.

lait encore y joindre un cinquième à l'estimation faite (1).

Une troisième dîme était mise à part tous les trois ans et consommée par chacun avec les gens de sa maison, les lévites et les pauvres (2), et c'est pourquoi la troisième année se nommait l'année de la dîme, שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר (3).

Dans la suite on institua des gardes et des préposés pour la conservation des dîmes et des dons dans le temple (4).

Samuel menace le peuple, voulant un roi, de la dîme, qu'il sera obligé de payer au roi, de ses blés, de ses vignes et de ses troupeaux (5); mais il n'en est pas question plus tard, quoiqu'un impôt de ce genre soit tout à fait vraisemblable dans un pays principalement agricole.

KŒNIG.

DIME ECCLÉSIASTIQUE (*decimæ*). I. Les empereurs romains, à partir de Constantin, accordèrent assez souvent à des églises le droit de retirer la dixième partie des produits naturels de certains fonds de terre, comme droits du seigneur. Plus tard les rois franks donnèrent à des évêques et à d'autres ecclésiastiques des biens du fisc tenus au payement de la dîme, ou encore des domaines nus et incultes que le clergé, s'il ne les cultivait pas lui-même, livrait à des cultivateurs, en se réservant la dixième partie des fruits annuels. D'autres fois c'étaient des colons libres qui, pour prix d'un emphythéose (6), payaient, en vertu de leur contrat, un impôt analogue à la dîme. Mais tous ces impôts fonciers que les églises, les couvents ou

(1) *Lév.*, 27, 31.

(2) *Deut.*, 14, 28, 29; 26, 12.

(3) *Deut.*, 26, 12. Telle est l'interprétation la plus simple des textes concernant la dime. On a élevé diverses objections contre cette explication. Conf. Hengstenberg, p. 407-411. Ranke, *Recherches*, II, 285, contre Vater, de Wette.

(4) Conf. II *Paral.*, 31, 11. *Néhém.*, 10, 38; 12, 44; 13, 12.

(5) I *Rois*, 8, 15, 17.

(6) *Voy.* EMPHYTÉOSE.

d'autres propriétaires et seigneurs terriens touchaient en vertu d'un droit particulier, étaient essentiellement différents de la *dîme ecclésiastique* dont il est question ici. Cette différence résulte déjà de ce que très-souvent, outre la dîme ecclésiastique, on payait encore un autre neuvième comme impôt foncier ou fermage (*decimæ atque nonæ*), par exemple *Capitulare Metense*, ann. 756, c. 4; *Capit. Caroli M.*, ann. 779, c. 13; *Capit. Francofurt.*, ann. 794, c. 23; *Cap. Wormat.*, ann. 829, c. 5, etc.

La dîme dont parle le droit canon est naturellement fondée sur le sentiment de foi poussant l'homme à témoigner sa reconnaissance envers le Seigneur qui a béni son travail et à offrir ce tribut de gratitude à l'Église et à ses ministres. C'est pourquoi nous trouvons déjà cette dîme dans l'Ancien Testament, d'abord sous la forme d'une oblation volontaire, plus tard prescrite d'après l'ordre de Dieu par la loi mosaïque (1).

La dîme, comme beaucoup d'autres institutions, passa du judaïsme au Christianisme; car la nouvelle alliance, autant que l'ancienne, ordonne expressément aux fidèles de subvenir à l'entretien des prêtres (2), et c'est pourquoi les Pères de l'Église en parlent toujours comme d'un devoir de conscience, d'une ordonnance divine, qui, plus tard, fut sanctionnée (3) positivement par les décrets de l'Église et les canons des conciles provinciaux, par exemple: *Epist. Episcopor. Turon.*, ann. 567;

(1) *Genèse*, 14, 20; 28, 22. *Lév.*, 28, 30, 32. *Nombr.*, 18, 21. *Deut.*, 14, 22-29. *Voy.* l'article précédent, DIME CHEZ LES HÉBREUX.

(2) *Matth.*, 10, 10. *Luc*, 10, 7. *Rom.*, 15, 27. I *Cor.*, 9, 7-14.

(3) *Can. apost.*, c. 2. *Const. apost.*, l. II, 25, 35; l. VII, 29; l. VIII, 30. S. Cypr., *de Unit. Eccles.*, 26. S. Ambr., ann. 380, in c. 5, c. XVI, quæst. II, et ann. 408, in c. 65, c. XVI, quæst. I. S. Chrysost., *in Homil.* XV, *in Epist. ad Ephes.*; S. August., ann. 420, *in Serm.* CCXIX, *de Temp.*, *etc.*

conc. Matiscon. II, ann. 585, c. 5; *conc. Rothomag.*, ann. 650; *conc. Namnet.* ann. 660, c. 10; *conc. Metense*, ann. 756, c. 4; *conc. Aschem.*, ann. 763, c. 5; *Pipini Constit. gener.*, ann. 764, etc. Enfin Charlemagne, s'appuyant sur la coutume traditionnelle de l'Église, donna à la loi déjà existante de la dîme la force obligatoire et universelle d'une loi de l'État. A ses yeux la dîme ecclésiastique était aussi un tribut fondé sur la conscience et la loi de Dieu, *in recognitionem supremi dominii Dei*, un tribut de reconnaissance dont chacun devait s'acquitter par le don d'une partie (la dixième) de son revenu pour l'entretien des églises, des prêtres et des pauvres. C'est pourquoi la dîme ecclésiastique était acquittée alors, non-seulement pour les propriétés foncières, mais encore pour tout revenu personnel, et cela par tout le monde sans exception, même par les biens domaniaux de la couronne, et tous la payaient d'après la même mesure, c'est-à-dire en proportion de leurs revenus. C'est de cette manière que la loi canonique de la dîme fut généralement établie et prévalut partout parmi les Franks, les Alemans, dans les États de Thuringe, de Bavière et de Saxe (1).

Sous Charles le Chauve déjà, d'après les plaintes des évêques de cette époque (par exemple, *Syn. Belvac.*, ann. 845, c. 3, 6; *Syn. ad Theod. Villam*, c. 3, 5; *Syn. in Verno palat.*, c. 12; *cap. Caroli Calvi ad compend.*, ann. 877, c. 1), beaucoup de grands du royaume surent se remettre en possession des dîmes ecclésiastiques. Les évêques eux-mêmes se virent contraints, pour se défendre contre les invasions des Normands, pour se procurer de puissants protecteurs et le nombre suffisant d'hommes de guerre, d'abandonner à des laïques la jouissance de certaines propriétés et dîmes ecclésiastiques, qui restèrent ensuite aux usufruitiers en pleine propriété. En outre, les fondateurs des églises seigneuriales, des chapelles des châteaux, des oratoires privés, s'attribuèrent, à mesure que ces lieux consacrés s'agrandirent et se changèrent en églises paroissiales, la dîme que les communes devaient acquitter envers les nouvelles églises paroissiales, malgré les défenses de l'Église les plus fréquentes et les plus formelles. Ce ne fut qu'au milieu du onzième siècle, lorsque les églises, affranchies de l'oppression des laïques, commencèrent à respirer plus librement, que les Papes et les conciles purent renouveler avec plus de succès les anciennes ordonnances relatives à la dîme. L'Église considérait cet impôt, à cause de son origine spéciale et de sa destination exclusivement ecclésiastique, comme de droit divin, *juris divini, cum decimæ non ab homine, sed ab ipso Domino sint institutæ* (1), comme nécessaire au ministère pastoral, *res rei spirituali annexa*, et par conséquent comme une portion absolument inaliénable de la propriété des églises paroissiales, de telle sorte que les dîmes de ces églises ne pouvaient être appliquées à d'autres églises ou à d'autres couvents (2), encore moins être possédées ou prescrites par un laïque, ou transmises par héritage (3). Toutefois la plupart des détenteurs séculiers de ces dîmes continuèrent à les considérer comme des portions de leur avoir, dont ils disposèrent arbitrairement, surtout après qu'on eut interprété la défense édictée par le 3ᵉ concile universel de Latran, en 1179 (4), dans ce sens que les dîmes acquises par des laïques avant la

(1) Kühlenthal, *Hist. de la Dîme chez les Allemands*, Heilbr. sur le Neckar, 1837, in-8°, p. 41-58.

(1) C. 14, X, *de Decim.*, III, 30.

(2) C. 7, 30, 34, X, *de Decim.*, III, 30.

(3) C. 9, X, *de Rer. permut.*, III, 19; c. 15, 17, 19, X, *de Decim.*

(4) C. 19, X, *de Decim.*

réunion de ce concile pouvaient être considérées comme licitement acquises, et que les aliénations ultérieures étaient seules interdites (1).

Mais on n'en resta pas même là ; on perdit de vue l'origine et le but de la dîme ecclésiastique, et l'on ne rapporta plus la distinction entre les dîmes ecclésiastiques et les dîmes séculières qu'à la personne du détenteur ou de l'ayant droit, selon qu'elles étaient entre les mains d'une église, c'est-à-dire d'une personne ecclésiastique, ou d'un laïque. L'Église s'est toujours prononcée contre cette opinion ; cependant elle ne restreint l'incapacité légale des laïques à posséder les dîmes ecclésiastiques qu'à la possession directe de la dîme comme propriété (*dominium decimandi directum*) ; mais elle reconnaît le laïque capable, avec l'autorisation de l'évêque, d'acquérir l'usufruit temporaire de la dîme (*dominium decimarum utile*). La dîme ne cesse point par là d'être, d'après sa nature légale, une dîme ecclésiastique.

II. Il y a diverses espèces de dîmes. 1° Par rapport à son origine et à sa nature légale la dîme est :

a. Cléricale ou ecclésiastique (*decimæ clericales s. ecclesiasticæ*), lorsque le droit de la réclamer appartient à une église, à une corporation ou à une personne ecclésiastique (en vertu de sa fonction, non en vertu d'un titre privé), ou enfin à celui qui a été déclaré par un indult papal successeur légitime de la propriété d'un institut ecclésiastique aboli.

b. Laïque ou séculière (*decimæ laicæ s. sæculares*), lorsqu'elle était telle d'après son origine ; car il est incontestable qu'il en existait et qu'il en existe encore de ce genre à côté des dîmes ecclésiastiques, acquittées entre les mains de seigneurs séculiers, par des peuples subjugués, par des fermiers ou par des censitaires, pour la jouissance des biens fonciers qui leur étaient concédés, comme les dîmes inféodées, régales, fiscales, etc. (*decimæ indominicatæ, regales, fiscales, salicæ, etc.*), parmi les rois franks.

2° Par rapport à l'objet de l'obligation la dîme est ou personnelle (*decimæ personales*), ou réelle (*decimæ reales*), suivant qu'elle porte sur les salaires et l'industrie, ou sur les récoltes. La dîme personnelle, autrefois exigée d'après le droit canon (1), est tombée en désuétude en Allemagne ou a été abolie par des lois positives (en Autriche, en Bavière, en Prusse). La seule dîme réelle qui existe encore est payée soit en fruits, soit en bétail, d'où la distinction en dîmes prédiales et dîmes de charnage (*decimæ prædiales, decimæ animalium*). La dîme prédiale, perçue sur les récoltes et autres produits de l'économie rurale, et exigée depuis longtemps et sans interruption dans les terres en pleine culture, se distinguait en dîmes anciennes (*dec. prædiales veteres*) et en dîmes novales, imposées sur les terres récemment mises en culture (*dec. prædiales novales*). La dîme de charnage (sur la chair des animaux) était imposée sur les provenances des bergeries et des basses-cours, ou leurs produits, viande, beurre, graisse, etc. La dîme du bois était plus rare ; elle était évaluée d'après les souches, ou les cordes, ou les fagots.

3° Par rapport à leur nature on les distinguait en grosses dîmes (*majores*) et dîmes menues (*minores*). Le droit canon lui-même connaît cette distinction, par exemple *decimæ minores et minutæ* (2), quoiqu'elle ne fût pas d'un grand intérêt pour lui, tous les fruits étant décimables. Ce sont les lois parti-

(1) Sext., c. 2, § 3, X, *de Decim.* et la *Glose*.

(1) C. 5, 20, 28, X, *de Decim.*, III, 30.
(2) C. 30, X, *de Decim.*

culières et les coutumes provinciales qui décident aujourd'hui, en Allemagne, de ce qui est de grosses dîmes ou de dîmes menues. En général on compte parmi les premières les produits de la principale culture du pays, les céréales, le vin, l'huile. On range tantôt dans cette catégorie, tantôt dans la suivante, les pois, les haricots, les lentilles. On met dans la seconde catégorie les produits des potagers, des vergers, comme les navets, le tabac, le houblon, les pommes de terre, les fruits, le chanvre, le lin, le trèfle, le foin. Les animaux sont également comptés, tantôt dans la première catégorie : c'est le gros bétail et leurs produits, tantôt dans la seconde : ce sont les animaux de basse-cour. Quelquefois les produits des animaux, les œufs, le beurre, la graisse, le saindoux, les fromages, les cornes, la laine, le poil, ne sont pas compris dans la dîme.

4° Enfin, par rapport au mode de perception des dîmes réelles, on distingue les dîmes en nature (*dec. propriæ*), les dîmes en argent (*dec. impropriæ*), quand, au lieu des fruits, on livre un équivalent en numéraire. La dîme en nature est ou dîme en gerbes (*decimæ mergitum*), quand les céréales sont livrées avec la paille, ou en sacs (*dec. saccariæ, dec. granorum*), quand on fournit une certaine quantité de grains en sac.

PERMANEDER.

DIME (DROIT DE), *jus decimandi*. Faculté accordée par une loi, un contrat, une tradition, à une personne, le décimateur (*decimator*), de réclamer d'une autre (*decimandus*) la dixième partie de son revenu annuel. Ce droit est, par rapport à la personne du décimateur (1), un droit ecclésiastique (*jus decimandi ecclesiasticum s. clericale*) ou un droit temporel (*jus decim. sæculare s. laicale*).

(1) *Voy.* l'art. précédent, n° II, 1.

I. *Mode d'acquérir le droit de dîme.* 1° Les églises, les établissements et les personnes ecclésiastiques peuvent, en cette qualité, acquérir à perpétuité toute espèce de dîme par tous les moyens légaux d'acquisition, achat, échange, contrats de tous genres (1), testament, prescription ; autrefois aussi (ce qui n'a plus lieu) par privilége papal, sauf toujours le droit du curé, *salvo jure parochi*. Seulement, s'il s'agit de dîmes ecclésiastiques, même quand elles doivent être réacquittées par une église ou une corporation ecclésiastique, il faut observer les formes prescrites en général pour l'aliénation des biens ecclésiastiques, notamment il faut obtenir le consentement de l'évêque et l'autorisation des autorités civiles chargées de la curatelle, conformément aux lois du pays.

D'après le droit canon le curé seul pouvait autrefois acquérir toute espèce de dîme. D'autres ecclésiastiques et des corporations religieuses pouvaient acquérir sans condition des dîmes séculières ; mais, quant aux dîmes ecclésiastiques, ils ne le pouvaient qu'autant que ce n'étaient pas des dîmes ecclésiastiques dans le sens strict, *titulo spirituali*, c'est-à-dire une dîme appartenant exclusivement à l'église paroissiale (2). La pratique moderne ne tient plus à cette distinction. Il faut remarquer encore que la dîme novale n'est pas tacitement comprise dans la dîme ancienne, et qu'en général, en Allemagne, il faut un titre particulier, même au curé, pour avoir le droit de lever cette dîme, si, en qualité de décimateur universel, il n'étend pas ses droits sur toute l'ancienne dîme.

2° Lorsqu'un droit de dîme cléricale est transmis à un laïque, qu'il soit aliéné temporairement ou à perpétuité, le consentement de l'évêque et du curateur

(1) C. 6, X, *de Rerum permut.*, III, 29.
(2) C. 7, 30, 34, X, *de Decimis*, III, 30.

temporel est indispensable : le laïque ne peut se maintenir dans son droit par la simple possession qu'en prouvant que c'est une possession incontestée de temps immémorial (1).

Les simples fruits de la dîme peuvent être transmis par chacun, même par le décimateur ecclésiastique, de toutes les manières; cependant ce dernier ne le peut que sa vie durant, ou jusqu'à la transmission de son bénéfice à un autre (2).

II. *Exercice du droit de dîme.* 1° Étendue de ce droit. Il s'étend ou sur tout un district soumis à la dîme, ou sur les produits décimables. Sous ce dernier rapport on distingue le droit absolu ou plénier, *jus decimandi plenum*, et le droit restreint ou relatif, *jus decimandi minus plenum*, suivant que tous les produits ou quelques espèces seulement sont décimables. Relativement au district le droit est ou universel, *jus decimandi universale,* ou particulier, *particulare*, suivant qu'il s'étend sur toute une région, une paroisse entière, ou seulement une portion de cette circonscription. D'après le droit canon le curé a une présomption légale pour ce droit absolu et universel aux grosses dîmes et aux dîmes menues dans toute l'étendue de sa paroisse (3). Celui donc qui prétend être affranchi de la dîme à l'égard du curé est dans le cas de démontrer son privilége; de même tout autre propriétaire de dîme doit justifier contre le curé son droit et l'étendue de ce droit.

Les gens d'Église ou les établissements ecclésiastiques qui élèvent des prétentions contre le curé sont obligés de les prouver, et l'évêque lui-même est dans le cas d'établir par un titre particulier son droit contre la présomption légale qui garantit le privilége du curé (1). Le droit canonique assure également au curé le droit de la dîme sur les fruits des terres de récente culture lorsqu'il l'avait sur les terres anciennes de pleine culture (2); mais, si un tiers a un titre de droit particulier à la dîme ancienne, le curé doit prélever la dîme novale (3) avec modération, et de telle façon que la moitié de la dîme novale reste à l'église paroissiale (4).

Les lois particulières des divers États et les coutumes ont singulièrement limité ces décisions canoniques, et n'ont laissé au curé tantôt que les grosses dîmes, tantôt que les dîmes menues, celles-ci parfois avec la dîme, parfois sans la dîme de charnage.

Mais c'est surtout par rapport aux dîmes novales que les ordonnances sont plus divergentes. Suivant les diverses législations de l'Allemagne, le curé a droit, tantôt seulement aux grosses dîmes et aux dîmes anciennes, comme en Bavière; tantôt, dans les cas douteux, il faut qu'il établisse son droit comme le décimateur séculier, en Autriche, en Prusse, etc., etc. On peut consulter à ce sujet les documents cités dans la note ci-dessous (5).

2° *Mode d'exécution. — A.* Par rap-

(1) Sext., c. 1, *de Præscr.*, II, 13.
(2) Arg., c. 5, 8, X, *de Transact*, I, 36.
(3) C. 29, 30, X, *de Decim.*, III, 30. Sext., c. 1, *de Restit. spol.*, II, 5.

(1) C. 18, 20, 30, X, *de Decim.*
(2) C. 27, 29, X, *eod.*
(3) Sext., c. 2, § 6, *eod.*, III, 13; Clement., c. 1, *eod.*, III, 8.
(4) Sext., c. 2, § 1, *eod.*, III, 13.
(5) Pour l'Autriche : *Décret aulique* du 16 juin 1796 (Muller, *Lexique du Droit eccl.*, 1re éd., t. V, p. 507). Pour la Prusse : *Code général*, p. II, tit. II, § 860. Pour la Bavière : *Code*, p. II, c. X, § 3, n. 3; § 10, n. 1; § 25, n. 1, 2 (Sicherer, *la Dîme d'après le droit commun germanique et bavarois*, Neubourg, 1845, in-8°, p. 50). Pour la Saxe : Weber, *Exposition systém. du dr. eccl.*, 2e éd., Leipzig, 1843, t. II, p I, p. 418. Dans le Wurtemberg : *Rescrit* du 27 mai 1807, *Gazette offic.*, n° 36, col. 163. Pour Bade : *Ordonnance* des 4 août et 30 octobre 1806, des 20 juillet et 29 septembre 1807. Pour la Hesse électorale : *Rescrit ministériel* du 16 janv. 1824 (*Recueil des Lois*, 1824, n° 1, p. 1).

port à la *quantité* et à la *qualité* de la dîme. La quantité de la dîme prédiale annuelle se mesure d'après chaque récolte, de sorte que, s'il y a plusieurs récoltes dans la même année, l'obligation se renouvelle à chacune d'elles (1). En revanche, dans les mauvaises années, en cas de grêle, l'obligation de la dîme des fruits cesse intégralement ou en partie. Comme d'ailleurs la prestation de la dîme ne porte que sur la récolte réelle des fruits, le décimateur ne peut pas exiger de meilleure qualité et n'est pas tenu à en accepter d'inférieure à celle de la récolte réelle (2). Il n'est pas en droit non plus de prescrire le mode de culture ou le genre de récolte. Le décimateur absolu conserve le droit aux dîmes novales des terres nouvellement cultivées dans un fonds soumis à la dîme, si elles ne sont pas légalement exceptées. De même la dîme de charnage ne peut être exigée qu'au temps légalement prescrit et prélevée que sur les bêtes réellement existantes. Il faut toutefois comprendre dans ce nombre les bêtes abattues ou les pièces de volailles consommées pour l'usage de celui qui doit la dîme, mais non les bêtes mortes naturellement, avant le moment de la livraison légale. Dans la règle, la dîme est exigible toutes les fois que le nombre des têtes décimables est complet, que ce soit simultanément ou successivement. Cependant plus généralement la dîme de charnage est changée en une somme d'argent. L'abolition de la dîme de charnage ordonnée par les dernières lois, sans indemnité, ne doit être appliquée qu'à la dîme qu'on ne peut démontrer être d'ancienne date ou qui serait exigée pour l'avenir. Celui qui est tenu à la prestation de cette dîme traditionnellement établie ne peut s'en affranchir que moyennant un prix convenu.

(1) C. 21, X, *de Decim.*, III, 30.
(2) C. 4, c. 16, quæst. VII.

B. Par rapport au *temps* et au *lieu*, la dîme prédiale est prélevée, en règle générale, par le décimateur sur le champ même, immédiatement après que les blés sont coupés ou les fruits récoltés, et que les uns sont liés en gerbes, les autres amassés en tas (1), ce dont le seigneur doit être averti à temps, et ce pour quoi il lui est accordé un certain délai déterminé par des lois spéciales ou la coutume, avant qu'on puisse rentrer la récolte. La dîme décomptée, celui qui la doit n'en répond que jusqu'au moment où il rentre ses propres produits. La dîme des vignes s'acquitte en général quand les raisins sont vendangés et entassés dans les pressoirs ; ordinairement le temps de la vendange est déterminé, pour chaque canton, par l'autorité locale. La dîme de charnage est livrée dès que les petits peuvent vivre sans leur mère.

C. Le *mode de prestation* est communément réglé par des prescriptions spéciales, surtout pour la dîme des vignobles. Pour celle des céréales et des fruits, le décimateur est, en général, libre de la recueillir dans les champs en gerbes ou en tas, ou encore (s'il en est convenu avec le débiteur) battue et mise en sacs. Cependant l'opinion probable est pour le premier mode. On n'établit jamais la dîme d'après la récolte sur pied : il faudrait que l'usage en eût été immémorial ; seulement, pour les champs de pommes de terre, et parfois pour les champs de trèfle et d'autres fourrages, on récolte la dîme du sol, c'est-à-dire la dixième partie du champ ; mais, dans ce cas, la plupart du temps le propriétaire de la dîme est tenu de faire couper la récolte ou de faire faucher à ses frais, comme en général c'est au décimateur à payer les frais de l'évaluation et de la rentrée de la dîme, si le contraire n'est pas établi par la

(1) C. 7, X, *de Decim.*, III, 30.

coutume ou une convention. La dîme en sacs seule est communément transportée dans la maison même du décimateur. Le délai, dans ce cas, court de la Saint-Michel à la Saint-Martin. Du reste, depuis le douzième siècle, il est de principe de prendre la dîme de la récolte brute, sans déduire la semence et les frais ordinaires de culture (1).

III. *Effets du droit de dîme.* Le seigneur a : 1° le droit d'inspecter, d'estimer les biens-fonds et d'assister à l'évaluation de la dîme. Il est libre de commencer par où bon lui semble le décompte des gerbes ; il peut aller d'une espèce de céréale à l'autre, compter d'un champ à l'autre; seulement il faut qu'il continue la série une fois commencée. Il lui est permis, les fruits de la dîme séparés, d'exercer, comme véritable propriétaire, la *rei vindicatio*, et il peut la poursuivre, *jure separationis*, sans s'inquiéter d'autre chose ; mais il n'a, en qualité de copropriétaire, que l'*actio de communi dividendo* sur la dîme non encore distincte. Parfois, suivant les diverses législations, en Bavière, par exemple (2), le décimateur, en cas de licitation, a un privilége pour les arrérages de la dîme de deux années.

2° Parmi les obligations du seigneur presque partout on reconnaît le devoir de contribuer, suivant la loi ou la coutume, au *prorata* des revenus de ses dîmes, aux constructions nouvelles et aux réparations principales de l'église paroissiale et de la demeure du curé, dans le cas où les revenus de l'église ou du bénéfice sont insuffisants (3). Cependant, d'après les législations les plus récentes, il peut se racheter de cette obligation. Les lois de rachat de Bavière de 1848 n'ayant pas indiqué des règles formelles à cet égard, comme dans d'autres États, il fut publié, le 28 mai 1852, une loi spéciale sur la garantie, la fixation et le rachat de l'obligation de contribuer à la bâtisse des églises fondées sur le droit de dîme (1), expliquée par le Dr Permaneder, dans la *Législation du royaume de Bavière, depuis Maximilien II*, du professeur Dollmann, Erlangen, 1852, grand in-8°, p. I, cah. 3, p. 280-334.

Nous n'avons pas besoin d'ajouter que tout ce qui concerne la dîme n'a plus qu'un intérêt historique pour la France, puisque toute espèce de dîme a été abolie en France par l'article 5 de la loi décrétée dans la nuit du 4 août 1789 par l'Assemblée constituante.

PERMANEDER.

DIME (EXEMPTION DE LA). Il y a des exceptions à l'obligation qui, dans les pays soumis à la dîme, pèse sur chaque propriétaire foncier, dans la circonscription d'une paroisse, de payer cet impôt (2); ces exceptions sont : 1° de droit *commun*, 2° de droit *particulier*.

A. D'après le droit canonique commun, sont exempts de la dîme : les biens fonciers sur lesquels d'autres bénéficiers institués dans la même église paroissiale ont un droit d'usufruit, d'après la règle : *Clericus clericum non decimat* (3). Cependant cette exception ne vaut que pour les bénéficiers qui ont charge d'âmes ; des bénéficiers simples ne jouissent pas de cette immunité, pas plus que les biens-fonds qu'un ecclésiastique peut posséder à titre séculier, ou les biens-fonds de la dotation d'un bénéfice curial, si ces biens étaient soumis à la dîme avant l'érection du bénéfice. Sont exempts les biens de la dotation d'une cure, dans le cas où un autre que le curé aurait, par hasard, dans la

(1) C. 7, 22, 28, X, *eod.*, III, 30.
(2) *Bulletin des Lois*, 1822, col. 101.
(3) *Voy.* IMPÔT FONCIER.

(1) *Bulletin des Lois pour la Bavière*, 1852, n° 34.
(2) *Voy.* DÎME (obligation de la).
(3) C. 2, X, *de Decimis*, III, 30.

paroisse un droit de dîme absolu et plénier (1).

Mais, en revanche, ne sont pas exemptes de l'obligation de la dîme envers l'église paroissiale les propriétés foncières qu'une administration ecclésiastique acquiert dans une paroisse étrangère, si elles ne peuvent pas prouver qu'elles ont joui de cette immunité antérieurement.

B. D'après certaines législations particulières modernes, sont exempts à temps ou à perpétuité :

1° Les possesseurs ou acquéreurs de terres incultes, de bruyères, de forêts, d'îles, de pâturages d'alluvion, s'ils les défrichent, les cultivent, les transforment en prairies ou en terres labourables. Les mêmes vues d'économie politique en faveur de l'agriculture ont fait étendre les exemptions de dîme aux plantations nouvelles de vignobles et de houblon, à la transformation de terres en friche en champs de trèfle et d'autres herbages. Les ordonnances particulières des divers États et des diverses provinces, sur la culture en général, règlent ce qui concerne ces immunités.

2° On peut encore être affranchi des prestations des dîmes qui compétent à un décimateur séculier par la *renonciation* légale du décimateur ou par une *convention*. Quant aux dîmes ecclésiastiques, une renonciation ou un contrat de ce genre sont limités à la vie du décimateur ecclésiastique, et soumis au consentement de l'évêque et des curateurs séculiers (2).

3° On peut se libérer de la dîme par la prescription (3), si le sujet décimable acquiert de bonne foi, *bona fide*, un titre à cette prescription (4). Sans *titulus justus* on ne peut éteindre par la prescription que les dîmes arriérées (1).

4° Enfin on peut se libérer des dîmes ecclésiastiques et séculières en une fois et à toujours par le rachat. Déjà plusieurs États (la Bavière, Bade, etc.) avaient favorisé ou légalement promulgué la possibilité du rachat par des conventions amiables entre les ayants droit. Durant les années critiques 1848 et 1849, plusieurs États d'Allemagne importants promulguèrent des lois formelles (2), concédant le droit de racheter en tout temps, même contre le gré de l'ayant droit, toutes les contributions foncières annuelles (par conséquent aussi les dîmes), moyennant le payement comptant de seize, dix-huit ou vingt fois le revenu, et déclarant en outre abolies pour l'avenir et sans indemnité la dîme du charnage, les dîmes novales et les dîmes menues.

PERMANEDER.

DIME (OBLIGATION DE LA). Le propriétaire d'un fonds de terre soumis à la dîme est légalement tenu de la payer envers le seigneur ou décimateur, dans la quantité et qualité, au temps et suivant le mode déterminés par la loi ou la tradition. Il n'est question ici que de dîme prédiale, la dîme de charnage dépendant trop des statuts locaux, des observances de chaque contrée, pour qu'on puisse en dire quelque chose de général et indiquer une règle constante et uniforme. L'obligation de la prestation de la dîme prédiale pèse comme une charge réelle sur le fonds soumis à cet impôt (3). Chaque prestation se détermine d'après le revenu annuel. Quand le propriétaire de ce

(1) *Voy.* DIME.
(2) *Voy.* BIENS ECCLÉSIASTIQUES.
(3) *Voy.* PRESCRIPTION.
(4) Sext., c. 1, *de Præscript.*, II, 13.

(1) L. 7, § 6. *Cod. de Præscr.*, 30 vel 40, ann. VII, 39.
(2) En Autriche : *Patentes* du 7 septembre 1848 et du 4 mars 1849. En Prusse : *Loi* du 2 mars 1850. En Bavière : *Loi* du 4 juin 1848. En Wurtemberg : *Loi* du 14 avril 1848 et du 17 juin 1849, etc.
(3) C. 1, 4, 16, 33, X, *de Decimis*, II, 30.

fonds change, celui qui doit la dîme change par là même (1); l'ancien propriétaire n'est personnellement responsable que des dîmes arriérées, à moins que le nouveau propriétaire ne soit le successeur universel de tous les droits de son prédécesseur, et ne soit par là tenu à toutes ses charges.

La dîme curiale doit être payée par chaque usufruitier d'un bien-fonds situé dans la circonscription de la paroisse, à moins qu'il n'y ait des exceptions légales (2) dont on puisse faire la preuve.

Ainsi l'obligation de la dîme pèse toujours sur le possesseur du bien-fonds décimable, qu'il soit propriétaire et seigneur du sol ou simple usufruitier. C'est pourquoi ce n'est pas le bailleur, *locator,* c'est le fermier, *conductor,* qui est obligé de payer la dîme, à condition que l'usufruitier ou le fermier perçoive tous les fruits; dans le cas contraire, il n'est responsable de la dîme qu'au *prorata fructuum* (3). La dîme doit être payée à l'église paroissiale, quelle que soit la position personnelle du propriétaire; ainsi, par les corporations ecclésiastiques et les couvents (4), par les curés quant aux propriétés qu'ils peuvent avoir dans d'autres paroisses (5), par les personnes ou les corporations qui auraient affermé des biens d'ailleurs exempts de dîme (6) et même par des propriétaires non chrétiens (7). Du reste il est entendu que le fonds décimable est en état de porter des fruits. Les terres en friche, ne donnant pas de récolte, ne payent pas de dîme. Cependant celui qui, par mauvaise volonté, laisse inculte un champ d'ailleurs cultivable, peut être tenu ou de le cultiver ou de payer l'équivalent de la dîme, ou bien, comme en Prusse, en Bavière, le décimateur est autorisé à cultiver les terres en question et à en récolter exclusivement les produits. Quant à la quantité, à la qualité, au temps et au mode de la prestation de la dîme, on suit la loi ou la tradition du pays.

PERMANEDER.

DIME DE SALADIN. A mesure que l'organisation de l'Église se régularisa et se développa, on fut nécessairement obligé de créer un système d'impôts qui pût fournir au Pape et aux évêques les moyens de subvenir aux frais de leur administration. De même que l'évêque, outre les impôts réguliers qu'on lui payait, pouvait, dans des cas de nécessité imprévue, prescrire un *subsidium caritativum*, comme contribution temporaire, de même le Pape avait le droit, généralement reconnu, d'exiger pour des besoins urgents des impôts extraordinaires (*exactiones*) (1). Un de ces cas se présenta lorsque *Saladin*, sultan d'Égypte, s'empara subitement, le 3 octobre 1187, de Jérusalem, que les Croisés, sous la conduite de Godefroi de Bouillon avaient conquise en 1099 (2), et que la nouvelle de cette catastrophe se répandit en Europe. Grégoire VIII, qui venait de monter sur le Saint-Siége, s'adressa à tous les peuples de l'Occident pour venir au secours des lieux saints; l'enthousiasme religieux se réveilla, et les princes les plus puissants de l'Europe, l'empereur Frédéric Barberousse, Philippe Auguste, roi de France, Richard Cœur de Lion, roi d'Angleterre, s'unirent pour entreprendre la troisième croisade. Grégoire VIII mourut bientôt après son élévation. Clément III poursuivit avec ardeur le projet de son prédécesseur. Il ordonna, par des encycliques

(1) C. 21, 24, 33, X, *eod.*, III, 30.
(2) *Voy.* DIME (exemptions de la).
(3) C. 4, X, *eodem.*
(4) C. 4, X, *eodem.*
(5) C. 8, X. *de Transact.*, I, 36.
(6) C. 8, X, *de Decimis*, II, 30.
(7) C. 16, X, *eod.*, III, 30.

(1) *Voy.* IMPÔTS.
(2) *Voy.* GODEFROI DE BOUILLON.

adressées au clergé de toute la chrétienté, que chaque ecclésiastique jouissant d'un bénéfice, qui ne prendrait point personnellement part à la croisade, payât la dixième partie de son revenu annuel pour contribuer à la colossale entreprise qui, on le sait, eut une si malheureuse issue. Cet impôt se nomma la dîme de Saladin, *decimæ Saladinæ*.

PERMANEDER.

DIMINUTION DE BÉNÉFICE (*diminutio beneficii*). Un bénéfice est une charge ecclésiastique permanente, à laquelle sont attachés des revenus perpétuels et inaliénables, provenant d'un bien-fonds ecclésiastique (1). Le bénéfice résulte donc essentiellement du rapport de la charge ecclésiastique avec les revenus qui y sont attachés; le bénéfice peut, par conséquent, subir une diminution par une double voie : soit par l'augmentation des devoirs de sa charge, soit par l'amoindrissement des revenus. Cependant on n'entend strictement par *diminutio beneficii* que la charge permanente d'une prestation nouvelle imposée à un bénéfice. Si cette charge tombe sur les droits temporels, c'est une charge réelle, *onus reale;* si elle pèse sur les droits spirituels, c'est une charge personnelle, *onus personale.* Une prestation nouvelle de ce genre ne peut être imposée à un bénéfice que pendant qu'il est vacant (2), et, de plus, il faut, comme pour chaque modification d'un bénéfice :

1° Une cause légitime, qui fasse tourner la charge nouvelle à l'avantage commun de l'Église (3);

2° Le consentement des autorités spirituelles (4);

3° Le consentement de tous les ayants droit dans l'église à laquelle appartient le bénéfice (1);

4° Souvent le consentement du souverain.

La charge imposée aux droits spirituels, *in spiritualibus*, ne peut pas être imposée de telle façon que le nouveau bénéficier n'obtienne le bénéfice qu'à la condition de remplir la charge en question; il faut qu'avant tout cette charge soit identifiée avec le bénéfice, pour être ensuite transmise avec celui-ci au nouveau bénéficier; et cela par le motif qu'en général aucune condition de la part du collateur ne peut être associée à la collation d'un bénéfice (2).

DE MOY.

DIMNA ou **DAMNA** est mentionné une seule fois dans Josué, 21, 35, comme une ville des Lévites, dans la tribu de Zabulon. Le passage parallèle des Paralipomènes, I, 6, 62, mettant en place de Dimna ou Damna *Remnon* (en hébreu רִמּוֹנוֹ, LXX Ῥεμμών), et un endroit de ce nom se trouvant en effet dans la tribu de Zabulon (3), tandis qu'il n'est plus question nulle part de Dimna, on est fondé à croire, par suite du fréquent changement des lettres resch (ר) et daleth (ד), que Dimna ou Damna est une faute de copiste.

DIMORITES, nom que portaient ceux que Socrate (4) appelle *Apollinaristes*, c'est-à-dire partisans d'Apollinaire de Laodicée. Ce nom se trouve d'abord dans Épiphane (5), et il provient de ce que, des trois parties constitutives de l'homme, suivant Platon, Apollinaire

(1) *Voy.* BÉNÉFICE ECCLÉSIASTIQUE.
(2) *De Præb. c. significatum init.*, 11, X (3, 5), *c. Gloss. Gibert.*, *Corp. Jur. can. per regul. natural. ordine digest.*, *etc.*, III, 71, *de Beneficiis*, t. VII, sect. I.
(3) Cf. c. 26, X [3, 5].
(4) *C. significatum cit. c. glossa.*

(1) Fagnani, ad c. 8, *de Excessib. Prælatorum*, n. 22 sqq. Bened. XIV, *de Synodo diœces.*, l. 9, c. 7. Clem., 2, *de Reb. eccles. non alienand*, (3, 4).
(2) Gibert, l. c.
(3) *Josué*, 19, 13.
(4) *Hist. eccl.*, II, 46.
(5) *Hæres.*, 77, § 23.

n'accordait au Christ que les deux tiers, διμοιρία, savoir, le corps et l'âme sensibles. Cependant ce n'est pas là le seul synonyme d'Apollinaristes que nous rencontrions ; car ils se nomment, dans Sozomène, *Vitaliens*, de Vitalis, évêque apollinariste d'Antioche (1), et chez d'autres historiens postérieurs, comme Facundus d'Hermiane (2), *Synusiastes*. Cependant ce dernier nom ne convient qu'aux *Polémiens*, qui formaient, en face de leurs adversaires les *Valentiniens*, le second démembrement des Apollinaristes. Ils enseignaient que la chair du Christ était d'une nature éternelle et divine, et ils en faisaient une substance une avec la Divinité (3).

Il faut encore remarquer que S. Augustin le premier avait, peut-être à tort, divisé les Apollinaristes en trois sectes, savoir : 1° ceux qui n'admettaient aucune espèce d'âme humaine dans le Christ ; 2° ceux qui n'admettaient pas une âme raisonnable ; 3° et ceux qui prétendaient que le corps du Christ était devenu une partie de sa divinité.

Les éclaircissements historico-critiques les plus importants sur l'hérésie d'Apollinaire se trouvent dans : Jac. Basnage, *Dissert. de historia hæresis Apollinaris*, Ultrajecti, 1687, in-8°, Roterodam., 1694, in-8° ; Vogt, *Bibliothec. hæresiolog.*, t. I, fasc. 1 ; G. Wernsdorff, *Disput. de Apollinare hæretico*, Vitenb., 1694, 1719, in-4° ; J.-Joach. Schröder, *Dissert. de hæresi Apollinaristica*, Marburg, 1717, in-4° ; Tillemont, VII, 602-637 ; Walch, *Hist. des Hérésies*, 3e part., 119-129 (sur l'expression *Dimorites*, p. 208-210) ; Schröckh, *Hist. de l'Égl. chrétienne*, 13e part., 220-274, sur les *Dimorites*, 253-258, 269, 270.

Voir en général l'article **Apollinaristes**.

Hæuslé.

(1) *Hist. eccl.*, VI, 25.

(2) *Pro Defens. trium capitul. VIII*, 4e édit., Paris., 1679, p. 120.

(3) Théodoret, *Hæret. fabul.*, IV, 8, 9. Conf. la *Note de Sirmond à Facundus*, l. c.

DINANT (David de), ainsi nommé du lieu probable de sa naissance, en Bretagne, disciple le plus remarquable d'Amaury de Bène (1). On n'a que peu de renseignements sur son compte. Il est nommé *Magister* dans l'histoire de son temps. On ne sait s'il enseigna la philosophie et la théologie à Paris (2), et il est tout aussi incertain qu'il ait encore vécu en 1210, lorsque Raoul de Nemours découvrit les disciples d'Amaury, dont le chef, soi-disant prophète, était un orfévre nommé Guillaume d'Arria, et qui furent la même année condamnés par un concile de Paris (3), les uns au bûcher, les autres à la prison perpétuelle (4). Le décret de ce concile, qui se trouve recueilli pour la première fois dans Martène, ordonne seulement de livrer et de brûler avant Noël les écrits (*quaternuli*) de David de Dinant, et déclare hérétique quiconque les conservera encore après le délai précité. Un de ces écrits portait le titre : *de Tomis*, *h. e. de Divisionibus* (5), analogue au titre latin du livre d'Érigène : *de Divisione naturæ*, comme celui du livre principal d'Amaury, *Pision*, ressemble au titre grec du même écrit d'Érigène : Περὶ φύσεων μερισμοῦ (6). Il était originairement écrit en latin, et non en français, comme on l'a prétendu.

On trouve des indications sur David

(1) *Voy.* Amaury.

(2) Boulay, *Hist. univ. Par.*, III, 82.

(3) Mansi, XXII, 809-812.

(4) Rigordus, *de Gestis Philippi Augusti, Franciæ regis, ad annum* 1209. *Cæsarii Heisterbac. Chronicon*, V, 29. Martène et Durand *Thes. nov. Anecd.*, IV, 166.

(5) Albert. Magn., *Summa theolog.*, t. I, tract. IV, quæst. 20, membr. 2.

(6) Conf. Engelhardt, *Dissertation d'Hist. eccl.*, Erlangen, 1832, p. 261.

de Dinant dans l'ouvrage d'Albert le Grand, cité plus haut, et en outre, dans *Ejusdem Summa* (1), où il est question d'un disciple de David nommé Baudouin. S. Thomas d'Aquin en a aussi parlé (2).

On y voit que David s'appuyait bien plus résolûment sur les philosophes païens qu'Amaury, car il en appelle non-seulement à Aristote (3), mais encore à un certain Alexandre (4), à Parménides (et non Anaximènes, ainsi que le dit par erreur Albert le Grand), à Démocrite, à Lucien, à Sénèque, et aux vers orphiques. Il ne néglige pas non plus Platon, comme on le voit dans S. Thomas (5), et comme on peut le présumer des rapports des partisans d'Amaury avec Érigène. Du reste, la différence entre la doctrine de David de Dinant et celle d'Amaury n'était que formelle; David nommait Dieu la *matière première*, dont vient tout (6).

Cf. Engelhardt, *Hist. de l'Église*, p. 251-262; Hurter, *Innocent III*, 1re éd., t. II, p. 238; Rixner, *Manuel de l'hist. de la Philos.*, 2e éd., t. II, p. 72-79; Ritter, *Hist. de la Philos. chrétienne*, t. III, p. 625-633; Staudenmaier, *Phil. du Christ.*, t. I, p. 637, 638.

Polz.

DINOTH, abbé du couvent de Bangor, en Bretagne, à l'époque où S. Augustin arriva parmi les Anglo-Saxons. Les protestants, ne pouvant établir par des preuves solides que le système religieux des anciens Bretons s'écartait de la foi romaine, et rejetait notamment la primauté du Pape, ont eu recours, pour soutenir leur allégation, à certaines différences de discipline qui existaient entre l'Église bretonne et l'Église romaine (1), comme s'il n'y avait pas eu jusqu'à nos jours une grande variété dans les points de discipline, suivant la diversité des pays, sans que la foi catholique et la primauté du Pape en aient le moins du monde souffert. Ils font surtout jouer un grand rôle à Dinoth, qui, à la seconde conférence de S. Augustin avec les évêques et les moines bretons, aurait dit : « Nous sommes tous prêts à obéir à l'Église de Dieu, au Pape de Rome et à tout Chrétien pieux, et à prouver à chacun d'eux, suivant sa position, l'amour parfait que nous lui devons, en l'aidant par nos paroles et nos actions; mais nous ne sachions pas qu'on puisse nous demander une autre obéissance envers celui que vous nommez le Pape ou le Père des Pères. » Si, en effet, Dinoth avait fait cette réponse, ce serait, sans aucun doute, une preuve qu'il rejetait la primauté du Pape, et ce refus des moines de Bangor, au sixième et au septième siècle, aurait du poids, puisque, au dire de Bède (2), ce couvent comptait au delà de deux mille moines vivant du travail de leurs mains; mais Dinoth n'a jamais rien dit de semblable. C'est ce qui est prouvé :

1° Par les observations faites à l'article Anglo-Saxons (t. I, p. 325, 326), auxquelles on peut ajouter ce qui est dit aux articles David de Meneyié et Dubricius, archevêque de Caerleon;

2° Parce que S. Augustin n'a jamais eu à demander aux Bretons de reconnaître la primauté du Pape; il les pria simplement de s'unir à l'Église romaine dans certains points disciplinaires. Si

(1) T. I, tract. VI, quæst. 29, art. 2, membr. 1; tract. XVIII, quæst. 70, membr. 1, circa finem; enfin t. II, tract. I, quæst. 4, membr. 3.

(2) *Commentar. in Sent.* II, dist. XVII, quæst. 1, art. 1.

(3) *Voy.* l'art. Aristotélisme, t. I, p. 533, col. 2.

(4) Dans Plutarque (*Sympos.*, II, 3).

(5) L. c.

(6) *Voy.* Amaury. Conf. *Observ. Halens.*, I, 197 sq., *de Hæres. et Philos. Aristot.*, *scholast. ortis*, et Engelhardt, l. c., § 7.

(1) *Voy.* Anglo-Saxons.

(2) *Hist.*, II, 2.

les Bretons lui avaient refusé d'admettre la suprématie du Pape, S. Augustin ne se serait pas arrêté à des questions secondaires ; il aurait insisté d'abord sur le point capital de la primauté, et il n'aurait pas invité les Bretons à évangéliser avec lui les Anglo-Saxons (1) ;

3° Parce que Bède ne dit rien d'une pareille réponse de Dinoth, et qu'on n'en a jamais parlé jusqu'au jour où Spelman, dans sa Collection de Conciles, débita pour la première fois cette fable, tout en avouant que le manuscrit où il l'avait découverte n'était nullement ancien.

Les Anglais eux-mêmes, Turberville (2) entre autres, ont démontré que toute cette histoire est de fabrique moderne.

Voy. Döllinger, *Manuel de l'hist. de l'Égl. chrét.*, t. I, part. 2, p. 218, Landshut, 1835.

SCHRÖDL.

DINUS, surnommé MUGELLANUS, né à Mugello, près de Florence, célèbre professeur de droit canon et de droit civil à l'université de Bologne, fut appelé par le Pape Boniface VIII à Rome, pour concourir à la publication d'une nouvelle collection de Décrétales (*Liber sextus Decretalium*) (3). Ciaconius raconte que Dinus, de concert avec deux savants distingués, qui devinrent cardinaux, Guillaume, archevêque d'Embrun, et Richard de Sens, vice-chancelier de l'Église romaine, surveilla, d'après les ordres du Pape, la rédaction de la nouvelle collection. Mais il ne paraît pas qu'il en fut ainsi, puisque dans la préface au *Liber sextus* le Pape nomme comme rédacteurs de la collection, avec Guillaume et Richard, non pas Dinus, mais Bérenger, évêque de Béziers. Seulement, l'œuvre achevée, le Pape chargea Dinus de la révision. Puis, en 1298, la collection fut publiée dans un consistoire de cardinaux et envoyée à Bologne et à Paris. Dinus fut aussi spécialement chargé par Boniface VIII d'écrire un commentaire sur le dernier titre du livre V (*de Regulis juris*), qui fut publié à Cologne en 1569, 1594 et 1617. Les autres ouvrages de droit civil de Dinus ont été également souvent réimprimés en Italie et en Allemagne. Dinus mourut en 1303, de chagrin, dit-on, de n'avoir pas été, comme il l'espérait, nommé cardinal.

Cave, *Historia litteraria*, t. II, *in Appendice*, p. 8, Basil., 1744 ; Fabr., *Bibl. med. et infim. Latinit.*, t. II, p. 91; *Manuel du Droit ecclésiastique*, de Permaneder, Landshut, 1846, t. I, § 162, 163.

SCHRÖDL.

DIOCÈSE. Les Apôtres, en accomplissant leur mission, fondèrent partout des communautés dont ils étaient les chefs, et dont, à leur décès, les évêques institués par eux prirent la direction suprême.

Ces communautés étaient fort petites dans le principe et comprenaient un petit nombre d'habitants; de là leur nom de *paroisse*, παροικία (1). Ce nom resta aux communautés chrétiennes lorsqu'elles se furent agrandies et eurent englobé un certain nombre d'Églises. Les Apôtres avaient rattaché les Églises qu'ils fondaient à celles des grandes villes d'où ils étaient partis, et les Églises particulières restèrent dans la dépendance des Églises-mères. C'est ainsi que se formèrent peu à peu des

(1) Bède, l. c.
(2) *Manual*, p. 460.
(3) *Voy.* CORPS DE DROIT CANON.

(1) Παροικία, par opposition à μονοικία, fut le nom originaire des communes formées par un petit nombre d'habitants (πάροικος = *incola*, l. 239, § 2, *D. de V. S.*) (*Voy.* Balsamon et Zonaras, *ad can. XVII Conc. Chalced.*, dans *Beverege Synodicon*, t. I, p. 133 sq.), et désigna de bonne heure une *communauté ecclésiastique*.

ressorts ecclésiastiques. En Occident généralement la communauté curiale se nomma paroisse (1), tandis que le ressort épiscopal reçut le nom de diocèse, *diœcesis*. En Orient l'expression de diocèse, διοίκησις (2), passant des usages politiques aux usages ecclésiastiques, s'appliqua au ressort du patriarche, composé de plusieurs ressorts métropolitains (ἐπαρχία, en Occident *provincia*).

Il était absolument nécessaire, pour établir l'ordre dans l'administration de l'Église, qu'on circonscrivît d'une manière fixe le domaine de l'Église subordonné à l'évêque. Il fut arrêté de bonne heure que le diocèse aurait le centre de son gouvernement, l'unité de sa vie religieuse au lieu même où résidait l'évêque, dont l'institution avait constitué l'évêché. L'évêque ne devait par conséquent exercer son autorité que dans son ressort et devait demeurer au milieu des communautés formant son diocèse (3). Rarement les évêques étaient sans diocèse (4), et il n'y avait de ressort sans évêque que lorsque ce ressort était encore trop petit pour recevoir un chef suprême. C'est pourquoi le second concile de Carthage, de 390 (5), édicta l'ordonnance suivante, que renouvela le troisième concile de Carthage, de 397 (1) : *Si, accedente tempore, crescente fide Dei, populus multiplicatus desideraverit proprium habere rectorem, ejus videlicet voluntati in cujus potestate est diœcesis constituta, habeat episcopum.*

Les conciles métropolitains et provinciaux furent chargés en Orient de l'organisation des diocèses, avec le concours des évêques dont les ressorts devaient fournir quelques portions de l'évêché nouveau (2).

La circonscription des diocèses est d'une si grande importance pour le gouvernement de l'Église que l'érection, les modifications, l'abolition des diocèses sont naturellement et très-justement réservées au Pape. Les Papes exercèrent dès la plus haute antiquité ce pouvoir d'organisation, qu'ils appliquèrent d'abord dans les provinces suburbicaires (3). Dès les cinq premiers siècles, le Saint-Siége et les grands métropolitains instituèrent les évêchés de l'Occident. Les évêques avaient soin de faire nommer des collègues dans les grandes villes de leur ressort, et ces modifications étaient sanctionnées par les conciles provinciaux (4). Au sixième, au septième et au huitième siècle les évêchés n'étaient institués qu'avec l'agrément des métropolitains, des synodes provinciaux et du Pape. A plus forte raison, dans les pays convertis par les missions romaines, comme en Allemagne, les évêchés furent-ils institués par les Papes (5). Dès

(1) C. 14, 15. *Apostol.*, c. 9. *Conc. Antioch.*, ann. 341 (in c. 2, c. XI, quæst. 3). En Occident on donna très-rarement ce nom de παροικία à un diocèse, et seulement quand il était très-petit. Voy. *Gesta Trevirorum*, ed. Wyttenbach et Muller, August. Trevir., 1836, in-4°, t. I, c. 44.

(2) *Voy.*, sur ce sens de διοίκησις, Balsamon, ad can. 9 *Conc. Chalced.* (Beveredge, I, p. 22). Διοίκησις δέ ἐστιν ἡ πολλὰς ἐπαρχίας ἔχουσα ἐν αὐτῇ, dans Dufresne, t. II, p. 105, s. v. *Diœcesis*. Gothofred., ad l. XI. Cod. Theod., *de Legatis* (12, 12), et Zonaras, ad c. 6, *Conc. Constantinop.* (Beveredge, t. I, p. 95).

(3) C. 34. *Apostol.*, c. 13, 22. *Conc. Antioch.*, ann. 341 (c. 6, 7, IX, quæst. 2); c. 21, *eod.* (c. 25, c. VII, quæst. 1); c. 20, *Concil. Carth.*, III, ann. 397 (c. 27, c. VII, quæst. 1).

(4) Thomassin, *Vet. ac nov. Eccl. Discipl.*, p. I, l. I, c. 45, § 7.

(5) Can. 5 (c. 50, c. XVI, quæst. 1).

(1) Can. 20 (c. 51, c. XVI, quæst. 1).

(2) *Statuta Conc. Afric.*, c. 65.

(3) C. 48, 49, c. XVI, quæst. 1 ; c. 44, c. VII, quæst. 1.

(4) Thomass., *Vet. et nov. Eccles. Discipl.*, pars 1, l. I, c. 54, n. 8.

(5) *Gregorii II Capitulare, datum Martiniano, etc., in Bavariam*, ante ann. 731, c. 3 (Hartzheim, *Coll. Conc.*, t. I, p. 36). Gregorius III, *ad Bonifacium*, c. ann. 738, in c. 53, c. XVI, quæst. 1; c. a. 740, dans Hartzheim, l. c., I, p. 41.

cette époque ce droit fut réservé au souverain Pontife par des motifs que Thomassin explique solidement, lorsqu'il dit (1) : *Longa temporum serie rerumque vicissitudine factum est ut constituendi episcopatus novi potestas penes solum Romanum Pontificem esset; non quod id sibi juris ipse reservaverit, ut imminuta episcoporum jurisdictione augeret suam, sed quod aut negligentiores essent episcopi alii in proferendis Christianæ reipublicæ finibus, aut quod id honoris primæ sedi haberent, aut quod Pontifici principes confiderent magis, aut quod Petri sedem frequentius populi adirent, aut quod zelo fidei magis arderet Pontifex; nisi ita mavis quod divino ita consilio provisum sit, ita hæc omnia dispensante spiritu illo ipso Christi, qui Ecclesiam formans fingensque, et caput illi præstituens, capitique virtutem indens, legemque addens confirmandi cætera et illustrissima quæque corporis sui membra; jam inde ab incunabulis Ecclesiæ prælusit præmonstravitque quid illi augurandum esset de futuris per capitis maxime sui vim et charitatem incrementis, quando Petri una et altera concione tam numerosa plebium multitudo Christianæ se causæ et religioni adjunxit. His causis fieri potuit ut ad Petri successores tota hæc rediret potestas, non ante eis legis ullius imperio reservata, quam usus et consuetudo plurium sæculorum propriam illis fecisset.* Quand on rencontre, par exemple, dans Hincmar de Reims, des passages d'après lesquels les évêques euxmêmes pouvaient ériger des diocèses, comme il est dit de S. Remi : *Ibidem ordinavit episcopum et rebus ecclesiasticis idem episcopium sufficienter ditavit*, il doit être entendu que cela se faisait avec l'assentiment du Pape. Il en est de même des vestiges de l'ancien pouvoir des synodes provinciaux et des métropolitains à ce sujet, qu'on trouve dans certains documents.

(1) L. c., c. LX, n. 14.

L'attribution exclusive de ce pouvoir au Pape était d'ailleurs devenue indispensable ; en effet la plupart des pays où il y avait de nouveaux évêchés à instituer avaient été convertis par le zèle des légats apostoliques; de plus, il fallait assigner aux nouveaux diocèses des limites certaines ; de fréquentes discussions s'élevaient entre les archevêques et les évêques, que le Pape seul pouvait résoudre ; enfin maintes dispenses étaient nécessaires pour les fondations de nouvelles églises, et le Pape seul pouvait les donner. C'est ainsi que fut généralement adopté le principe qu'il n'appartenait qu'au Saint-Siége de fonder de nouveaux diocèses, ce que S. Bernard exprime en ces termes (1) : *Plenitudo siquidem potestatis super universas orbis Ecclesias singulari prærogativa apostolicæ Sedi donata est. Potest, si utile judicaverit, novos ordinare episcopos ubi hactenus non fuerunt.* Et c'est ainsi que jusqu'à nos jours le Saint-Siége apostolique a exercé par les *bulles de circonscription* son droit de fonder, de limiter, de séparer, d'unir, de transférer, d'abolir les diocèses.

Les diocèses doivent être convenablement arrondis et clos, n'être pas divisés en trop de parties, n'être pas trop étendus, de peur que l'autorité de l'évêque ne puisse facilement s'appliquer partout. Les fréquents rapports qui existent entre le gouvernement de l'Église et celui des États ont fait sentir à ces derniers le besoin de mettre les divisions politiques en harmonie avec les circonscriptions ecclésiastiques; le Saint-

(1) In *Epist.* 131.

Siége s'est entendu à cet égard avec les différents États ; mais cette coopération du pouvoir séculier ne renferme en aucune façon pour eux le droit de fonder des diocèses. Thomassin (1) démontre que dans les cinq premiers siècles il n'y a pas la moindre trace de la coopération du pouvoir séculier. On demanda l'agrément de l'État aux sixième, septième et huitième siècles (2). En Orient, les empereurs s'attribuèrent complétement le pouvoir d'instituer et de transférer des diocèses (3). En Occident le concours des princes s'est maintenu pour l'organisation des diocèses. Si de temps à autre on rencontre des témoignages d'après lesquels certains évêchés auraient été fondés par des princes temporels, il faut comprendre par là des diocèses qui venaient de perdre leur évêque, ou que l'institution avait été faite avec l'assentiment du Pape, ce qui est souvent expressément articulé. Ainsi on voit dans Duchesne (4) un récit tiré d'une Chronique de Hildesheim, d'après lequel l'empereur Othon I[er] fonda sept évêchés, dans un concile du royaume de Bohême, et où il est dit : *Coadunata synodo episcopia septem disposuit, et Gaudentium in principali urbe Slavorum Praga ordinari fecit archiepiscopum,* LICENTIA ROMANI PONTIFICIS. Et c'est ainsi qu'il faut appliquer à l'institution des évêchés les propositions que Thomassin donne comme le résultat du développement de l'histoire (5) :

1. *Primas auctoritatis penes Ecclesiam esse.*

2. *Hæc ultima ætate eam uni summæ Sedi maxime tributam fuisse, eique servatam integram.*

3. *Hanc juris reservationem non ambitiosa quapiam affectatione factam esse, sed ipsis rerum eventis, et arcana omnipotentis Sapientiæ providentia, quæ rerum omnium momenta et inclinationes temporum varias et mutabiles moderatur ad Ecclesiæ salutem et amplitudinem.*

4. *Superstites subinde emicuisse reliquias quasdam et velut scintillas antiquæ conciliorum provincialium et metropolitanorum auctoritatis in hoc negotio.*

5. *Principum temporalium consensionem adhibitam semper fuisse, ut qui sua maxime interesse putent.*

6. *Iisdem regulis locum esse, ubi plures in unum coalescunt episcopatus, ubi unus in plures scinditur, aut divelluntur rursus qui uniti fuerant, et ubi sedes episcopalis alium in locum transfertur.*

Les deux principes suivants sont des conséquences de la circonscription des diocèses.

1° L'évêque exerce dans leur plénitude et dans tout son diocèse les droits attachés à la puissance épiscopale (1); c'est pourquoi il se nomme *diœcesanus* et *ordinarius*. Cette plénitude légitime et illimitée du pouvoir épiscopal est la règle ; elle est toujours présumée. Elle ne souffre d'exceptions que par les *exemptions*, priviléges accordés par le Pape, ou conquis par prescription, et qui affranchissent certaines personnes ou certains établissements ecclésiastiques de la sujétion régulière due à l'évêque et de sa juridiction. Elles sont aujourd'hui très-restreintes et très-rares (2).

2° L'évêque ne peut exercer les droits qui lui compétent que pour et dans son diocèse, sauf les cas d'urgence (3).

Il y a, suivant la nomenclature que nous donnons plus loin, dans toute

(1) L. c., c. LIV, n. 7.
(2) Thom., l. c., c. LV, n. 1.
(3) Ibid., l. c., c. LVI, n. 6.
(4) T. III, p. 517.
(5) L. c., c. LVII, au commencement.

(1) C. 7, *de Off. ord.*, in VI (1, 16).
(2) *Voy.* EXEMPTIONS.
(3) Clem. un., *de Foro compet.* (2, 2).

l'Église catholique, entre 800 et 900 *diocèses* divisés en *patriarcats*, *archevêchés* et *évêchés*, et un certain nombre de *délégations*, de *préfectures* et de *vicariats apostoliques*.

La nomenclature suivante des diocèses du monde catholique est tirée de la notice annuelle qui se publie à Rome (*Notizie per l'anno* MDCCCLVII, *Romæ, tipografia della Rev. Cam. apostolica*, 1857); nous la ferons suivre de la même série, dans l'ordre alphabétique latin, afin de faciliter les recherches de ceux qui, trouvant un nom de diocèse latin, veulent en connaître la traduction française.

Les évêchés précédés du signe † ont été nouvellement créés par S. S. Pie IX, heureusement régnant.

TITRES PATRIARCAUX.

Alexandrie, *Alexandrin.*
Antioche, *Antiochen.*
Antioche des Grecs Melchites, *Antiochen. Melchitarum.*
Antioche des Maronites, *Antiochen. Maronitarum.*
Antioche des Syriens, *Antiochen. Syrorum.*
Babylone, *Babylonens. nationis Chaldæorum.*
Cilicie des Arméniens, *Ciliciæ Armenorum.*
Constantinople, *Constantinopolitan.*
Jérusalem, *Hierosolymitan.*
Indes Occidentales, *Indiarum Occident.*
Lisbonne, *Ulyssipon.* ou *Lisbonens.*
Venise, *Venetiarum.*

TITRES ARCHIÉPISCOPAUX ET ÉPISCOPAUX.

A

Acérenza et Matéra, archevêchés unis, Deux-Siciles, *Acheruntin. et Matheranens.*
Acerno, évêché, Deux-Siciles, *Acernens.*
Acerra, évêché, Deux-Siciles, *Acerrarum.*
Achonry, év., Irlande, *Acandensis.*
Aci-Réal, év., Deux-Siciles, *Jacens.*
Acqua-Pendente, év., États rom., *Aqui Pendins.*
Acqui, év., Piémont, *Acquen., provinc. Pedemontanæ.*
Acri, Asie, rite grec. *Voy.* PTOLÉMAIDE.
Adana, év., Cilicie, rite arménien, *Adanens. Armenorum.*
Adélaïde, Australie méridionale, *Adelaidopolitan.*
Aderbijan ou Adzerbaïdjan, év., Iran, *Aderbigdanens. Chaldæorum.*
Adria, év., État de Venise, *Adriens.*
Agathe (Ste) des Goths, év., Deux-Siciles, *S. Agathæ Gothorum.*
Agen, év., France, *Agennens.*
Aghadon. *Voy.* KERRY.
Agria, archev., Hongrie, *Agriens.*
Aire, év., France, *Alurens.*
Aix, archev., avec le titre d'Arles et d'Embrun, France, *Aquens.*
Ajaccio, év., Corse, France, *Adjacens.*
Alatri, év., États rom., *Alatrin.*
Albano, év., États rom., *Albanens.*
Albany, év., États-Unis d'Amérique, *Albanens. in America.*
Albarazin, év., Espagne, *Albaracinens.*
Albe, év., Piémont, *Alba Pompejens.*
Albe-Royale, év., Hongrie, *Alba Regalens.*
Albenga, év., États de Gênes, *Albingan. Provincia Januens.*
Albi, archev., France, *Albiens.*
Alep, év. du rite arménien, Syrie, *Aleppens. Armenorum.*
Alep, év. du rite gréco-melchite, Syrie, *Aleppens. Melchitarum.*
Alep, év. du rite syriaque, Syrie, *Aleppens. Syrorum.*
Ales, év., Sardaigne, *Uxellens.*
Alesio, év., Albanie, *Alexiens.*
Alexandrie, év., Piémont, *Alexandrin.*
Alger, év., Afrique française, *Julia Cæsarea* ou *Algerian.*
Alghéro, év., Sardaigne, *Algarens.*
Alife et Télise, év. unis, Deux-Siciles, *Aliphan. et Thelesin.*
Alméria, év., Espagne, *Almeriens.*
Amalfi, archev., Deux-Siciles, *Amalphitan.*
Amélia, év., États rom., *Amerin.*
Amid ou Amida, év. du rite chaldéen, Mésopotamie, *Amidens. Chaldæorum.*
Amiens, év., France, *Ambianens.*
Ampurias et Tempio ou Castelle Aragonèse, év. unis, Sardaigne, *Ampuriens. et Templens.*
Anagni, év., États rom., *Anagnin.*
Ancône et Umana, év. unis, États rom., *Anconitan. et Human.*
Ancyre, év. du rite arménien, Asie mineure, *Ancyran.*
Andria, év., Deux-Siciles, *Andriens.*
Andros, év., mer Égée, *Andrens.*
Angelo (Saint-) des Lombards et Bisaccia, év. unis, Deux-Siciles, *Sancti Angeli Lombardorum et Bisacciens.*
Angelo (Saint-) in Vado et Urbania, év. unis,

États rom., *Sancti Angeli in Vado et Urbaniens.*
Angelopoli. *Voy.* TLASCALA.
Angers, év., France, *Andegavens.*
Anglona et Tursi, év. unis, Deux-Siciles, *Anglonens. et Tursiens.*
Angola, év., Afrique portugaise, *Angolens.*
Angoulême, év., France, *Engolismens.*
Angra, év., île Terceire, Portugal, *Angrens.*
Anneci, év., Savoie, *Anneciens.*
Antéquéra, év., Mexique, *de Antequera Neogranatens.*
Antioche, év., Amérique méridionale, *Antiochen. in Indiis.*
Antivari, archev., Albanie, *Antibarens.*
Aoste, év., Piémont, *Augustan., prov. Camberiens. in Sabaudia.*
Apamée et Émèse, év. unis du rite grec, Asie, *Apameens. Melchitarum. Voy.* ÉMÈSE.
Aquila, év., Deux-Siciles, *Aquilan.*
Aquino, Ponte-Corvo et Sora, év. unis, Deux-Siciles, *Aquinatens., Pontis Curvi et Soran.*
Arbe, *Arbens. Voy.* VÉGLIA.
Ardagh, év., Irlande, *Ardacadens.*
Aréquipa ou Arica, év., Indes occidentales, *de Arequipa.*
Arezzo, év., Toscane, *Aretin.*
Ariano, év., Deux-Siciles, *Arianens.*
Aricaht, év., cap Breton, Amérique du Nord, *Aricathens.*
Armagh, archev., Irlande, *Armacan.*
Arménopolis, ou Arménienstadt, ou Szamos-Ujvar, év., Transylvanie, *Armenopolitan. seu Szamos-Ujvariens.*
Arras, év., France, *Atrebatens.*
Arta, év. du rite arménien, Asie, *Artuinens.*
Ascoli, év., États rom., *Asculan.*
Ascoli et Cérignola, év. unis, Deux-Siciles, *Asculan. et Ceriniolens., in Apulia.*
Assise, év., États rom., *Assisiens.*
Assomption. *Voy.* PARAGUAY.
Asti, év., Piémont, *Astens. provinciæ Taurinen.*
Astorga, év., Espagne, *Astoricens.*
Atri et Penne, év. unis, Deux-Siciles, *Atriens. et Pennens.*
Auch, archev., France, *Auxitan.*
Auckland, év., Océanie occidentale, *Auchopolitan. in Oceania.*
Augsbourg, év., Bavière, *Augustan. Vindelic.*
Augustow, *Augustoviens. Voy.* SEYNA.
Autun, év., France, *Augustodunens.*
Aveiro, év., Portugal, *Aveirens.*
Avellino, év., Deux-Siciles, *Abellinens.*
Aversa, év., Deux-Siciles, *Aversan.*
Avignon, archev., France, *Avenionens.*
Avila, Espagne, *Abulens.*
Ayacucho, év., Amérique, *Ayacuquens. Voy.* GUAMANGA.

B

Babylone ou Bagdad, archev. du rite latin. Asie, *Babylonens.*
Bacchia. *Voy.* COLOCZA.
Bacow, év., Moldavie, *Bacoviens.*
Badajoz, év., Espagne, *Pacensis.*
Bagdad et Mossul, év. unis du rite syriaque, Asie, *Bagdens. et Maussiliens. Syrorum. Voy.* MOSSUL.
Bagnoréa, év., États rom., *Balneoregiens.*
Balbek et Héliopolis, év. du rite gréco-melchite et du rite maronite, *Heliopolitan. Maronitarum. Voy.* HÉLIOPOLIS.
Bâle, év., Suisse, *Basileens.*
Baltimore, archev., États-Unis d'Amérique, *Baltimorens.*
Bamberg, archev., Bavière, *Bambergens.*
Barbastro, év., Espagne, *Barbastrens.*
Barcelone, év., Espagne, *Barcinonens.*
Bardstown, év., États-Unis d'Amérique, *Bardens.*
Bari, archev., Deux-Siciles, *Barens.*
Basse-Terre, év., Guadeloupe, *Imæ Telluris. Voy.* GUADELOUPE.
Bayeux, év., France, *Bajocens.*
Bayonne, év., France, *Bajonens.*
Beauvais, év., France, *Bellovacens.*
Béja, év., Portugal, *Bejens.*
Belem de Para, Brésil, *Belemens. de Para.*
Belgrade et Sémendrie, év. unis, Servie, *Bellogradiens. et Semendriens.*
Belley, év., France, *Bellicens.*
Bellune et Feltre, év. unis, Marche de Trévise, *Bellunens. et Feltrens.*
Belzi. *Voy.* CHELMA.
Bénévent, archev., États rom., *Beneventan.*
Bergame, év., anciens États de Venise, *Bergomens.*
Bertinoro et Sarsina, év., États rom., *Brictinoriens. et Sarsinatens.*
Béryte ou Baïrouth, év. du rite maronite, melchite et syriaque, Phénicie, *Berytens. Maronitarum, Melchitarum et Syrorum.*
Besançon, archev., France, *Bisuntin.*
Béverley, év., Angleterre, *Beverlacens.*
Bielle, Piémont, *Bugellens.*
Birmingham, év., Angleterre, *Birminghanens.*
Bisaccia et Saint-Ange des Lombards, év. unis, Deux-Siciles, *Bisaciens. et Sancti Angeli Lombardorum. Voy.* ANGELO (SAINT-) DES LOMBARDS.
Bisarchio, év., Sardaigne, *Bisarchiens.*
Biscéglia, év., Deux-Siciles, *Vigiliens.*
Bisignano et Saint-Marc, év. unis, Deux-Siciles, *Bisinaniens. et Sancti Marci.*
Bitonto et Buvo, év. unis, Deux-Siciles, *Bituntin. et Rubens.*
Blois, év., France, *Blesens.*
Bobbio, év., Piémont, *Bobbiens.*

Bois-le-Duc, év. Hollande, *Buscoducens.*
Bojano, év., Deux-Siciles, *Bojanens.*
Bologne, archev., États rom., *Bononiens.*
Boniface (S.), év., Amér. du Sud, *S. Bonifacii.*
Bordeaux, archev., France, *Burdigalens.*
Borgo San-Donino, év., Lombardie, *Burgi Sancti Donini.*
Borgo San-Sépolcro, év. unis, Toscane, *Burgi Sancti Sepulcri.*
Bosa, év., Sardaigne, *Bosanens.*
Bosnie et Sirmium, év. unis, Hongrie, *Bosaniens. et Sirmiens.*
Bosra, év. du rite gréco-melchite, Phénicie, *Bosrens. Melchitarum.*
Boston, év., États-Unis, *Trimontin.*
Botri et Gibail, év. du rite maronite, Syrie, *Baltraniens. Maronitarum. Voy.* GIBAIL.
Bourbon. *Voy.* RÉUNION ou SAINT-DENIS.
Bourges, arch., France, *Bituricens.*
Bova, év., Deux-Siciles, *Bovens.*
Bovino, év., Deux-Siciles, *Bovinens.*
Bragance et Miranda, arch., Portugal, *Brigantiens.*
Brague, arch., Portugal, *Bracarens.*
Bréda, év., Hollande, *Bredan.*
Brescia, év., ancien État de Venise, *Brixiens.*
Breslau, év., Silésie, *Wratislaviens.*
Bresta, év. du rite latin, Lithuanie, *Brestens. Voy.* WLADIMIR.
Brieuc (Saint-), év., France, *Briocens.*
Brindes, arch., Deux-Siciles, *Brundusin.*
Brixen, év., Tyrol, *Brixinens.*
Brooklyn, év., États-Unis, *Brooklyniens.*
Bruges, év., Belgique, *Brugens.*
Brugnato, év., État de Gênes, *Brugnacens. Voy.* LUNI SARZANA.
Brunn, év., Moravie, *Brunens.*
Budweis, év., Bohême, *Budvicens.*
Buénos-Ayres ou la Sainte-Trinité, év., Amérique méridionale, *Sanctæ Trinitatis de Bono Aere.*
Buffalo, év., États-Unis, *Buffalens.*
Burgos, arch., Espagne, *Burgens.*
Burlington, év., États-Unis, *Burlingtonens.*
† Bursa ou Brussa, év., *Armenor. Prusen.*
† Bytown, év., Canada, *Bipolitan.*

C

Cacérès, év., îles Philippines, *de Caceres in Indiis.*
Cadix, év., Espagne, *Cadicens.* ou *Gaditan.*
Cagli et Pergola, év. unis, États rom., *Calliens. et Pergulan.*
Cagliari, arch., Sardaigne, *Calaritan.*
Cahors, év., France, *Cadurcens.*
† Cajazzo, év., Deux-Siciles, *Cajacens. seu Calatin.*
Calahorra et Calzada, év. unis, Espagne, *Calaguritan. et Calceatens.*
Californie, év., Amérique septentrionale, *Californiens.*
Caltagirone, év., Deux-Siciles, *Calatageronens.*
Caltanisetta, év., Deux-Siciles, *Calatanisiadens.*
Calvi et Théano, év. unis, Deux-Siciles, *Calvens. et Theanens.*
Calzada. *Voy.* CALAHORRA.
Cambrai, arch., France, *Cameracens.*
Camérino, archev., États rom., *Camerin.*
Campagna, év., Deux-Siciles, *Campaniens.*
Canaries, év., îles Canaries, *Canariens.*
Capaccio, év., Deux-Siciles, *Caputaquens.*
Capo d'Istria et Trieste, év. unis, Illyrie, *Justinopolitan. Voy.* TRIESTE.
Capoue, arch., Deux-Siciles, *Capuan.*
Caraccas. *Voy.* VÉNÉZUÉLA.
Carcassonne, év., France, *Carcassonnens.*
Cariati, év., Deux-Siciles, *Cariatens.*
Carlo (San-), év., Chili, *S. Carolini Ancudiæ de Chiloe.*
Carpi, év., duché de Modène, *Carpens.*
Carthagène, év., Espagne, *Carthaginens.*
Carthagène, év., Amérique, *Carthagin. in Indiis.*
Casal, év., Piémont, *Casalens.*
Caschau. *Voy.* CASSOVIE.
Caserta, év., Deux-Siciles, *Casertan.*
Cashel, arch., Irlande, *Chasaliens.* ou *Cassiliens.*
Cassano, év., Deux-Siciles, *Cassanens.*
Cassovie ou Caschau, év., Hongrie, *Cassoviens.*
Castel-Blanco, év., Portugal, *Castri Albi.*
Castellamare, év., Deux-Siciles, *Castri maris.*
Castellanéta, év., Deux-Siciles, *Castellanetensis.*
Castel-Aragonèse. *Voy.* AMPURIAS.
Catane, év., Deux-Siciles, *Cataniens.*
Catanzaro, év., Deux-Siciles, *Catacens.*
Cattaro, év., Dalmatie, *Cattarens.*
Cava et Sarno, év. unis, Deux-Siciles, *Cavens. et Sarnens.*
Cébù. *Voy.* NOM DE JÉSUS.
Céfalu, év., Sicile, *Cephaludens.*
Cénéda, év., Sicile, *Cenetens.*
Céphalonie et Zante, év. unis, *Cephalonens. et Zacynthiens.*
Cérignola. *Voy.* ASCOLI.
Cerréto, *Cerretan. Voy.* TÉLÈSE.
Cervia, év., États rom., *Cerviens.*
Céséna, év., États rom., *Cesenatens.*
Ceuta, év., Afrique, *Septenens. in Africa.*
Chacopoyas, év., Pérou, *de Chacopoyas.*
Châlons-sur-Marne, év., France, *Catalaunens.*
Chambéry, arch., Savoie, *Camberiens.*
Charcas, arch., Amérique du Sud. *Voy.* LA PLATA.
Charlestown, év., États-Unis, *Carolopolitan.*
Charlottetown, év., île du Prince Édouard, Amérique septentrionale, *Carolinopolitanens.*
Chartres, év., France, *Carnutens.*

Chelma et Belzi, év. unis du rite grec, en Volhynie, *Chelmens. et Bletiens.*
Chiapa, év., Mexique, *de Chiappan.*
Chicagia, év., États-Unis, *Chicagiens.*
Chiéti, arch., Deux-Siciles, *Theatin.*
Chioggia, év., États de Venise, *Clodiens.*
Chiusi et Pienza, év. unis, Toscane, *Clusin. et Pientin.*
Chonard, év., Hongrie, *Chonadiens.* ou *Csanadiens.*
Christophe (Saint-) de Lagune, év., ile de Ténériffe, *Sancti Christophori de Laguna.*
Chypre, év., *Cypriens. Maronitarum.*
Cincinnati, év., États-Unis, *Cincinnatens.*
Cingoli, év., États rom. *Voy.* Osimo.
Cinq-Églises, év., Hongrie, *Quinque-Ecclesiens.*
Citta di Castello, év., États rom., *Civitatis Castelli.*
Citta della Piévé, év., États rom., *Civitatis Plebis.*
Citta Rodrigo ou Ciudad Rodrigo, év., Espagne, *Civitatens., prov. Compostellan.*
Civita Castellana, Orte et Gallese, év. unis, États rom., *Civitatis Castellanæ, Hortan. et Gallesin.*
Civita Vecchia, unie à Porto, États rom. (*voy.* Porto), *Centumcellarum.*
Claude (Saint-), év., France, *Sancti Claudii.*
Clermont, év., France, *Claramontens.*
† Cléveland, év., Ohio, États-Unis, *Clevelandens.*
† Clifton, év., Angleterre, *Cliftoniens.*
Clogher, év., Irlande, *Clogheriens.*
Clonfert, év., Irlande, *Clonfertens.*
Cloyne, év., Irlande, *Cloynens.*
Coccino, év., possessions portugaises dans l'Inde, *Coccinens.*
Cochabamba, év., Amérique du Sud, *Cochabambens.*
Coïmbre, év., Portugal, *Colimbriens.*
Coire, év., Suisse, *Curiens.*
Colle, év., Toscane, *Collens.*
Colocza et Bachia, arch. unis, Hongrie, *Colocens. et Bachiens.*
Cologne, arch., États prussiens, *Coloniens.*
Comacchio, év., États rom., *Comaclens.*
Comayagua, év., Amérique, *de Comayagua.*
Côme, év., Lombardie, *Comens.*
Compostelle, arch., Espagne, *Compostellan.*
Conception (la), év., Amérique, *SS. Conceptionis de Chile.*
Concordia, év., Frioul, *Concordiens.*
Connor, *Connoriens. Voy.* Down.
Constantinople pour les Arméniens, arch. primatial, *Constantinop. Armenorum.*
Conversano, év., Deux-Siciles, *Conversannens.*
Conza, arch., Deux-Siciles, *Compsan.*
Coquimbo, ou Seyna, ou la Séréna, *de Serena.*
Cordoue, év., Espagne, *Cordubens.*
Cordoue, év., Amérique, *Cordubens. in Indiis.*
Corfou, arch., île de Corfou, *Corcyrens.*
Coria, év., Espagne, *Cauriens.*
Cork, év., Irlande, *Corcagiens.*
Corneto et Civita Vecchia, év. unis, États rom., *Cornetan. et Centumcellarum.*
Cortone, év., Toscane, *Cortonens.*
Cosenza, arch., Deux-Siciles, *Cusentin.*
Costarica. *Voy.* Joseph (Saint-).
Cotrone, év., Deux-Siciles, *Cotronens.*
Coutances, év., France, *Constantiens.*
† Covincton, év., États-Unis, *Covinctoniens.*
Cracovie, év., Pologne, *Cracoviens.*
Cranganor, arch., Indes portugaises, *Cranganorens.*
Crème, év., Lombardie, *Cremens.*
Crémone, év., Lombardie, *Cremonens.*
Crisio, év. du rite grec uni, Hongrie, *Crisiens.*
Croix (Sainte-) della Sierra, év., Amérique méridionale, *Sanctæ Crucis de la Sierra.*
Csanad et Temesvar, év., banat de Hongrie, *Csanadiens. et Temesvariens.*
Cuba. *Voy.* Jacques (Saint-) de Cuba.
Cuença, év., Espagne, *Conchens.*
Cuença, év., Pérou, *Conchens. in Indiis.*
Cujavia, év., Pologne, *Wladislaviens. Voy.* Wladislaw.
Culm, év., Prusse, *Culmens.*
Cuneo, év., Piémont, *Cuneens.* ou *Coni.*
Cusco, év., Pérou, *de Cusco.*
Cuyaba, év., Brésil, *Cuyabahens.*

D

Damas, arch. du rite maronite, Syrie, *Damascens. Maronitarum.*
Damas, arch. du rite melchite, Syrie, *Damascens. Melchitarum.*
Damas, arch. du rite syriaque, Syrie, *Damascens. Syrorum.*
David (Saint-), Angleterre. *Voy.* Newport.
Denis (Saint-), év., île de la Réunion colonies françaises, *Sancti Dionysii.*
Derry, év., Irlande, *Derriens. Voy.* Réunion.
Détroit (le), év., États-Unis, *Detroitens.*
Diacovar. *Voy.* Bosnie.
† Diamantin (ou des Diamants), év., Brésil, *Adamantin.*
Diano, év., Deux-Siciles, *Dianens.*
Diarbékir, év., Mésopotamie. *Voy.* Séleucie.
Dié (Saint-), év., France, *Sancti Deodati.*
Digne, év., France, *Diniens.*
Dijon, év., France, *Divionens.*
Domingue (Saint-), arch., Amérique, *Sancti Dominici.*
Down et Connor, év. unis, Irlande, *Dunens. et Connoriens.*
Dromor, év., Irlande, *Dromorens.*
Dublin, arch., Irlande, *Dublinens.*
Dubuque, év., Amérique sept., *Dubuquensis.*

Durango, év., Amérique, *de Durango.*
Durazzo, arch., Macédoine, *Dyrrachiens.*

E

Élisabeth, ou Aischstet, ou Eichstadt, év., Bavière, *Eystetens.*
Elphin, év., Irlande, *Elphinens.*
Elvas, év., Portugal, *Elvens.*
Émèse et Apamée, év. unis du rite grec, Syrie, *Emesens. et Apameens. Melchitarum.*
Émèse, év. du rite syriaque, *Emesens. Syrorum.*
Émily. *Voy.* CASHEL.
Épéries, év. du rite grec uni, Hongrie, *Eperiessiens.*
✝ Érié, év., États-Unis, *Eriens.*
Erlaw, év., Hongrie. *Voy.* AGRIA.
Erzeroum, év. du rite arménien, Asie, *Erzerumiens.*
Évora, arch., Portugal, *Eborens.*
Évreux, év., France, *Ebroicens.*

F

Fabriano et Matélica, év. unis, États rom., *Fabrianens. et Matelicens.*
Faenza, év., États rom., *Faventin.*
Famagouste, év., île de Chypre, *Famaugustan.*
Fano, év., États rom., *Fanens.*
Faro, év., Portugal, *Faraonens.*
Farzul et Zeate, év. unis du rite grec, Syrie, *Mariamnens. Melchitarum.*
Fé (Santa-) de Bogota, arch., Amérique, *Sanctæ Fidei in Neogranatens.*
Fé (Santa-), év., États-Unis, *S. Fidei.*
Feltre et Bellune, États de Venise, *Feltrens. et Bellunens. Voy.* BELLUNE.
Férentino, év., États rom., *Ferentin.*
Fermo, arch., États rom., *Firman.*
Fernambouc. *Voy.* OLINDE.
Ferns, év., Irlande, *Fernens.*
Ferrare, arch., États rom., *Ferrariens.*
Fiésole, év., Toscane, *Fesulan.*
Florence, arch., Toscane, *Florentin.*
Flour (Saint-), év., France, *Sancti Flori.*
Fogaras, év. du rite grec uni, Transylvanie, *Fogaracsiens.*
Foggia, év., Deux-Siciles, *Fodian.*
Foligno, év., États rom., *Fulginatens.*
Forli, év., États rom., *Foroliviens.*
Fortaléza, év., Brésil, *Fortalexiens.*
Fossano, év., Piémont, *Fossanens.*
Fossombrone, év., États rom., *Forosembroniens.*
✝ Francisco (Saint-), arch., haute Californie, *S. Francisci.*
Frascati, év., États rom., *Tusculanens.*
Fréjus, év., France, *Forojuliens.*
Fribourg, arch., Bade, *Friburgens.*
Frisingen, arch., Bavière, *Frisingens. Voy.* MUNICH.
Fulde, év., Hesse, *Fuldens.*
Funchal, év., île de Madère. *Funchalens.*

G

Gaëte, archev., Deux-Siciles, *Cajetan.*
Gall (Saint-), év., Suisse, *Sancti Galli.*
Gallèse, *Gallesin. Voy.* CIVITA CASTELLANA.
Gallipoli, év., Deux-Siciles, *Gallipolitan.*
Galtelli Nuoro, év., Sardaigne, *Galtellinennorens.*
Galveston, év., Texas, *Galvestoniens.*
Galway, év., Irlande, *Galviens.*
Gand, év., Belgique, *Gandavens.*
Gap, év., France, *Vapincens.*
Gênes, arch., royaume de Sardaigne, *Januens.*
Genève, év., Suisse, *Genevens. Voy.* LAUSANNE.
Gérace, év., Deux-Siciles, *Hieracens.*
Gézira, év. du rite chaldéen, Mésopotamie, *Jazirens.*
Gibail et Botri, év. du rite maronite, Syrie, *Gibailens. et Boltraniens. Maronitarum.*
Giovanezzo, év., Deux-Siciles, *Juvenacens. Voy.* MOLFETTA et TERLIZZI.
Girgenti, év., Sicile, *Agrigentin.*
Girone, év., Espagne, *Gerundens.*
Gnesne, arch. uni à Posnanie, grand-duché de Posnanie, *Gnesnens. et Posnaniens.*
Goa, arch., Indes orientales, *Goan.*
Goritz, arch., Frioul, Autriche, *Goritiens.* ou *Gradiscan.*
Goyaz, év., Brésil., *Goyasens.*
Grand-Varadin, év. du rite grec uni, Hongrie, *Magno-Varadiens.*
Grand-Varadin, év. du rite latin, *idem, idem.*
Gravina et Mont-Péluse, év. unis, Deux-Siciles, *Gravinens. et Montis Pelusii.*
Grenade, arch., Espagne, *Granatens.*
Grenoble, év., France, *Gratianopolitan.*
Grosseto, év., Toscane, *Grossetan.*
Guadalaxara, év., Amérique, *Guadalaxara in Indiis.*
✝ Guadeloupe ou Basse-Terre, év., Antilles, *Guadalupens. seu Imæ Telluris.*
Guadix, év., Espagne, *Guadixens* ou *Acciens.*
Guajana ou Guyane, Amérique, *de Guyana in Indiis.*
Guamanga et Ayacucho, év. unis d'Amérique, *de Guamagna et Ayacuquens. in Indiis.*
Guarda, év., Portugal, *Ægitaniens.*
Guastalla, év., duché de Parme, *Guastallens.*
Guatimala, arch., Amérique, *de Guatimala in Indiis.*
Guayaquil, év., Amérique, *Guayaquilens.*
Gubbio, év., États rom., *Eugubin.*
Gurck, év., Carinthie, *Gurcens.*

H

Halifax, arch., Nouvelle-Écosse, Amér. angl., *Halifaciens.*
Hallitz, év., Gallicie, *Halliciens.*
✝ Harlem, év., Hollande, *Harlemens.*
Hartford, év., États-Unis, *Hartfordiens.*
Havane, év., Amérique, *Sancti Christophori de Avana.*
Héliopolis ou Balbek, év. du rite maronite, Phénicie, *Hæliopolitan. Maronitarum.*
Héliopolis, év. du rite grec-melchite, Phénicie, *Heliopolitan. Melchitarum.*
Hexham, év., Angleterre, *Hagulstadens.*
Hildesheim, év., Allemagne, *Hildeshemiens.*
Hippolyte (Saint-), év., Autriche, *Sancti Hippolyti.*
Hobart-Town, Terre de Van-Diémen ou Tasmanie, *Hobortoniens. in Tasmania.*
Homs, ou Hems, ou Émèse. *Voy.* ÉMÈSE.
Huesca, év., Espagne, *Oscens.*
Hyacinthe, év., Amérique du Nord, *S. Hyacinthi.*

I

Iglésias, év., Sardaigne, *Ecclesiens.*
Imola, év., États rom., *Imolens.*
Ischia, év., Deux-Siciles, *Isclan.*
Isernia, év., Deux-Siciles, *Iserniens.*
Ispahan, év. du rite latin, Perse, *Hispahan. Voy.* BABYLONE.
Ispahan, év. du rite arménien, Perse, *Hispahan.*
Iviça, év., Espagne, *de Iviza.*
Ivrée, év., Piémont, *Ipporegiens.*

J

Jacca, év., Espagne, *Jacens.*
Jacques (Saint-), du Cap-Vert, év., *Sancti Jacobi Capitis Viridis.*
Jacques (Saint-), év., Chili, Amérique, *Sancti Jacobi de Chile.*
Jacques (Saint-) de Cuba, archev., Amérique, *Sancti Jacobi de Cuba.*
Jaën, év., Espagne, *Gienens.*
Janow. *Voy.* PODLACHIE.
Javarin ou Raab, év., Hongrie, *Jaurinens.*
Jean (Saint-) de Cuyo, év., Amérique, *Sancti Joannis de Cuyo.*
Jean (Saint-) de Maurienne, év., Savoie, *Sancti Joannis Mauriacens.*
Jean (Saint-), év., Nouv. Brunswick, Amér. du Nord, *Sancti Joannis.*
Jési, év., États rom., *Aesin.*
Joseph (Saint-) de Costa Rica, év., Amérique centrale, *Sancti Josephi de Costarica.*

K

Kalisch ou Kalisz, év., Pologne, *Callisiens. Voy.* WLADISLAS.
Kaminiec, év., Pologne, *Cameneciens.*
Kaminiec, év. du rite grec uni, *Cameneciens. Voy.* LÉOPOL.
Kériatim et Nabk, év. unis du rite syriaque, Asie. *Voy.* NABK.
Kerkuk, év. du rite chaldéen, Perse, *Chaldæorum.*
Kerry et Aghadon, év. unis, Irlande, *Kerriens. et Aghadon.*
Kief, Kiow ou Kiovie, arch. du rite grec-ruthénien uni, Russie, avec l'Église unie de Halitz en Gallicie, *Kioviens. et Haliciens. Voy.* LÉOPOL.
Kildare et Leighlin, év. unis, Irlande, *Kildariens. et Leighliens.*
Killala, év., Irlande, *Alladens.*
Killaloë, év., Irlande, *Laonens.*
Killifenor et Kilmacduagh, év. unis, Irlande, *Finaborens. et Duacens.*
Kilmore, év., Irlande, *Kilmorens.*
Kingstown, év., haut Canada, *Regipolitan.*
Knin. *Voy.* TINIA.
Königsgrætz, év., Bohême, *Regino-Gradicens.*

L

Lacédonia, év., Deux-Siciles, *Laquedoniens.*
Lamégo, év., Portugal, *Lamecens.*
Lanciano, arch., Deux-Siciles, *Lancianens.*
Langres, év., France, *Lingonens.*
Larino, év., Deux-Siciles, *Larinens.*
Lausanne et Genève, év., Suisse, *Lausan. et Genevens.*
✝ Laval, év., France, *Vallis Guidonis.*
Lavant, év., Carinthie, *Lavantin.*
Laybach. *Voy.* LUBIANA.
Lecques ou Lecce, év., Deux-Siciles, *Lyciens.*
Leighlin. *Voy.* KILDARE.
Leiria, év., Portugal, *Leiriens.*
Leitmeritz ou Leumeritz, év., Bohême, *Litomericens.*
Léoben, év., Styrie, *Leobiens.*
Léon, év., Espagne, *Legionens.*
Léopol, arch., Pologne, *Leopoliens.*
Léopol, arch. du rite arménien, Pologne, *Leopoliens. Armenorum.*
Léopol ou Lemberg, Halitz ou Kaminiec, arch. du rite grec-ruthénien unis, Pologne, *Leopoliens., Halicens. et Cameneciens. Ruth. ritus.*
Lérida, év., Espagne, *Illerdens.*
Lésina, év., Dalmatie, *Pharens.*
Liége, év., Belgique, *Leodiens.*
Lima, arch., Amérique, *Liman.*
Limbourg, év., Nassau, *Limburgens.*
Limerick, év., Irlande, *Limericens.*
Limoges, év., France, *Lemovicens.*

Linarès, év., Mexique, *de Linares.*
Lintz, év., Autriche, *Linciens.*
Lipari, év., Sicile, *Liparens.*
Lismore, *Lismoriens. Voy.* WATERFORD.
✝ Liverpool, év., Angleterre, *Liverpolitana.*
Livourne, év., Toscane, *Liburnens.*
Lodi, év., Milanais, *Laudens.*
Lorette, *Lauretan. Voy.* RECANATI.
Louis (Saint-) de Maragnano, év., Brésil, *Sancti Ludovici de Maragnano.*
✝ Louis (Saint-) de Potosi, év., Mexique, *S. Aloysii Potosiens.*
Louis (Saint-), archev., Missouri, Amérique, *Sancti Ludovici.*
Louisville ou Bardstown, év., États-Unis, *Ludovicopolitana in America.*
Lubiana ou Laybach, év., Carniole, *Labacens.*
Lublin, év., Pologne, *Lublinens.*
Luccéra, év., Deux-Siciles, *Lucerin.*
Lucéoria et Zytoméritz, év., Volhynie, *Lucorin. et Zytomeriens.*
Luck, év. du rite grec ruthénien uni, Volhynie, *Lucerion.*
Luçon, év., France, *Lucion.*
Lucques, archev, Toscane, *Lucan.*
Lugo, év., Espagne, *Lucens.*
Lugos, év. du rite grec uni, dans le banat de Témeswar, Hongrie, *Lugosiens.*
Luni, Sarzana et Brugnato, év. unis, royaume de Sardaigne, *Lunens.*, *Sarzanens. et Brugnatens.*
Lyon et Vienne, arch., primatie des Gaules, France, *Lugdunens.*

M

Macao, év., Chine, *Macaonens.* ou *Amacaum.*
Macarska et Spalatro, év. unis, Dalmatie, *de Macarska. Voy.* SPALATRO.
Macérata et Tolentino, év. unis, États romains, *Maceratens. et Tolentin.*
Madiat, év. du rite syriaque, Mésopotamie, *Madiatens.*
Maitland, év., Australie, *Maitlandiens.*
Majorque, év., Espagne, *Majoricens.*
Malacca, év., Indes orient., *Malaccens.*
Malaga, év., Espagne, *Malacitan.*
Malines, arch., Belgique, *Mechliniens.*
Malte et Rhodes, év. unis, île de Malte, *Melitens.*
Manfrédonia, arch., Deux-Siciles, *Sypontin.*
Manille, arch., îles Philippines, *Manilan.*
Mans (le), év., France, *Cenomanens.*
Mantoue, év., Lombardie, *Mantuan.*
Marcana et Tribigne, év. unis, Dalmatie, *Marcanens. et Tribunens.*
Marco (Saint-) et Bisignano, év. unis, Deux-Siciles, *Sancti Marci et Bisinianens.*
Mardin, év. du rite arménien, Mésopotamie, *Mardens. Armenorum.*
Mardin, év. du rite chaldéen, Mésopotamie, *Mardens. Chaldæorum.*
Mardin, év. du rite syriaque, Mésopotamie, *Mardens. Syrorum.*
Mariane, év., Brésil, *Marianens.*
Marseille, év., France, *Massiliens.*
Marsi, év., Deux-Siciles, *Marsorum.*
Marsico Novo et Potenza, év. unis, Deux-Siciles, *Marseicens. et Potentin.*
Marthe (Sainte-), év., Amérique, *Sanctæ Marthæ.*
Martinique ou Saint-Pierre, Antilles, *Martinicens. seu S. Petri.*
Massa di Carrara, év., Toscane, *Massens.*
Massa-Maritima, év., Toscane, *Massan.*
Matélica, év., États rom., *Mathelicens. Voy.* FABRIANO.
Matéra. *Voy.* ACÉRENZA.
Mayence, év., Hesse-Darmstadt, *Moguntin.*
Maynas, év., Amérique, *de Maynas.*
Mazzara, év., Sicile, *Mazariens.*
Méath, év., Irlande, *Midens.*
Meaux, év., France, *Meldens.*
Méchoaquan, év., Amérique, *Mecoacan.*
Melbourn, év., Australie méridionale, *Melbourn.*
Melfi et Rapolla, év. unis, Deux-Siciles, *Melfiens. et Rapollens.*
Méliapour, év., Indes orient. portugaises, *Sancti Thomæ de Meliapor.*
Mende, év., France, *Mimatens.*
Menewith et Newport, év. unis, Angleterre, *Menevien.*
Mérida, év., Amérique, *Emeritens.*
Messine, arch., Sicile, *Messanens.*
Metz, év., France, *Metens.*
Mexico, arch., Amérique, *Mexican.*
Micone, *Miconens. Voy.* TINE.
Milan, arch., Lombardo-Vénétie, *Mediolanens.*
Milet, év., Deux-Siciles, *Militens.*
Milwauchia, év. dans le territoire de Wisconsin, États-Unis, *Milwauchiens.*
Miniato (Saint-), Toscane, *Sancti Miniati.*
Minorque, év., Espagne, *Minoricens.*
Minsk, év., Lithuanie, *Minscens.*
Minsk, *id.*, *id.* du rite grec uni.
Miranda, arch., Portugal, *Mirandens. Voy.* BRAGANCE.
Mobile, év., États-Unis, *Mobiliens.*
Modène, év., grand-duché de ce nom, *Mutinens.*
Modigliana, év., Toscane, *Mutilan.*
Modrussa, *Modrussiens. Voy.* SEGNA.
Mohilow, arch., Russie, *Mochiloviens.*
Molfetta, Giovanezzo et Terlizzi, év. unis, Deux-Siciles, *Molphitiens.*, *Juvenac. et Terlitiens.*
Mondonédo, év., Espagne, *Mindoniens.*
Mondovi, év., Piémont, *Montisregalis, provinciæ Taurin.*
Monopoli, év., Deux-Siciles, *Monopolitan.*
Montalcino, év., Toscane, *Ilcinens.*
Montalto, év., États rom., *Montis Alti.*

Montauban, év., France, *Montis Albani.*
Montéfeltro, év., États rom., *Ferelran.*
Montéfiascone et Cornéto, év. unis, États rom., *Montis Fiasconens. et Cornetan.*
Montépéloso et Gravina, év. unis, Deux-Siciles. *Voyez* GRAVINA.
Montépulciano, év., Toscane, *Montis Politiani.*
Montérey, év., haute Californie, *Montereyens.*
Montpellier, év., France, *Montis Pessulan.*
Montréal, év., Canada, *Marianopolitan.*
Montréal, arch., Sicile, *Montisregalis.*
Mossul, év. du rite chaldéen, Mésopotamie, *Mausiliens. Chaldæorum.*
Mossul, év. du rite syriaque, *Mausiliens. Syrorum.*
Moulins, év., France, *Molinens.*
Munich et Freysingen, arch., Bavière, *Monacens. et Freisingens.*
Munkacz, év. du rite grec uni, Hongrie, *Munckacsiens.*
Munster, év., États pruss., *Monasteriens.*
Murcie. *Voy.* CARTHAGÈNE.
Muro, év., Deux-Siciles, *Muran.*

N

Nabk ou Nebk, év. du rite syriaque, au pied du mont Liban, *Neban.*
Namur, év., Belgique, *Namurcens.*
Nancy et Toul, év. unis, France, *Nancciens. et Tullens.*
Nankin, év., Chine, *Nankinens.*
Nantes, év., France, *Nannetens.*
Naples, arch., Deux-Siciles, *Neapolitan.*
Nardo, év., Deux-Siciles, *Neritonens.*
Narni, év., États rom., *Narniens.*
Nashville et Tennessée, év., Amérique, *Nasvillens.*
Natchetz, év., Mississipi, en Amérique, *Natchetens.*
Natchitoches, év., États-Unis, *Natchitochesens.*
Naxivan, arch., Arménie, *Naxivan.*
Naxos, arch., Archipel, *Naxiens.*
Népi et Sutri, év. unis, États rom., *Nepsin. et Sutrins.* ou *Sutrinens.*
Nesqualy, év., Orégon, *Nesqualiens.*
Neusiédel, év., Hongrie, *Neosoliens.*
Nevers, év., France, *Nivernens.*
Newarck, év., États-Unis, *Nevarcens.*
† Newport et Saint-David, ou Ménéwith, Angleterre, *Menevens. et Neoportens.*
Nicaragua, év., Amérique, *de Nicaragua.*
Nicastro, év., Deux-Siciles, *Neocastrens.*
Nice, év., Piémont, *Niciens.*
Nicopoli, év., Bulgarie, *Nicopolit.*
Nicosie, év., Sicile, *Nicosiens. Herbitens.*
Nicotéra et Tropéa, év., Deux-Siciles, *Nicoterens. et Tropiens.*
Nikolson, év., Océanie orientale, *Nikolsonens.*
Nîmes, év., France, *Nemausens.*
Nitria, év., Hongrie, *Nitriens.*
Nocéra, év., États rom., *Nucerin.*
Nocéra, év., Deux-Siciles, *Nucerin. Paganorum.*
Nole, év., Deux-Siciles, *Nolan.*
Noli, év., royaume de Sardaigne. *Voy.* SAVONE.
Nom de Jésus, év., îles Philippines, *Nominis Jesu.*
Norcie, év., États rom., *Nursin.*
† Northampton, év., Angleterre, *Northantoniens.*
Noto, év., Deux-Siciles, *Notens.*
† Nottingham, év., Angleterre, *Nottinghamens.*
Nouvelle-Orléans, év., États-Unis, *Novæ Aureliæ.*
Nouvelle-Pampelune, év., Amérique du Sud, *Neo-Pampilonens.*
Nouvelle Ségovie, év., îles Philippines, *Novæ-Segoviæ.*
Nouvelle-York ou New-York, archev., États-Unis, *Neo-Eboracensis.* (19 juillet 1850.)
Novarre, év., Piémont, *Novariens.*
Nuoro, *Norens. Voy.* GALTELLI.
Nuova-Caceres. *Voy.* CACERES.
Nusco, év., Deux-Siciles, *Nuscan.*

O

Oaxaca. *Voy.* ANTÉQUÉRA.
Ogliastra, év., Sardaigne, *Oleastrens.*
Olinde et Fernambouk, év., Amérique, *de Olinda.*
Olmutz, arch., Moravie, *Olomucens.*
Oppido, év., Deux-Siciles, *Oppidens.*
Orégon, arch., Amérique du Nord, *Oregonopolitan.*
Orensé, év., Espagne, *Auriens.*
Oria, év., Deux-Siciles, *Oritan.*
Orihuéla, év., Espagne, *Oroliens.*
Oristano, arch., Sardaigne, *Arborens.*
Orléans, év., France, *Aurelianens.*
Orté, év., États Rom., *Hortan. Voy.* CIVITA CASTELLANA.
Ortona, év., Deux-Siciles, *Ortonens.*
Orviette, év., États rom., *Urbevetan.*
Osimo et Cingoli, év. unis, États rom., *Auximan. et Cingulan.*
Osma, év., Espagne, *Oxomens.*
Osnabruck, év., États pruss., *Osnabrugens.*
Ossory, év., Irlande, *Ossoriens.*
Ostia et Vellétri, év. unis, États rom., *Ostiens. et Veliternens.*
Ostrog, év., Volhynie, *Ostroginens. Voy.* LUCK.
Ostuni, év., Deux-Siciles, *Ostunens.*
Otrante, arch., Deux-Siciles, *Hydruntin*
Oviédo, év., Espagne, *Ovetens.*

P

Paderborn, év., États pruss., *Paderbornens.*
Padoue, év., Lombardo-Vénétie, *Pataviens.*
Palencia, év., Espagne, *Palencin.*
Palerme, arch., Sicile, *Panormitan.*
Palestrina, év., États rom., *Prænestin.*
Pamiers, év., France, *Apamiens.*
Pampelune, év., Espagne, *Pampilon.*
Pampelune (Nouvelle-), év., Amérique, *Neo-Pampil.*
Panama, év., Amérique, *de Panama in Indiis.*
Paraguay, év., Amérique, *de Paraguay.*
Parenzo et Pola, év. unis, Istrie, *Parentin. et Polens.*
Paris, arch., France, *Parisiens.*
Parme, év., duché de ce nom, *Parmens.*
Passau, év., Bavière, *Passaviens.*
Patti, év., Sicile, *Pactens.*
Paul (Saint-), év., Brésil, *Sancti Pauli.*
Paul (Saint-), év., États-Unis, *Sancti Pauli de Minesota.*
Pavie, év., Lombardie, *Papiens.*
Paz (la), év., Amérique mérid., *de Pace.*
Paza. *Voy.* BÉTEM.
Penne et Atri, év. unis, Deux-Siciles, *Pennens. et Atriens.*
Pergola, *Pergulan. Voy.* CAGLI.
Périgueux, év., France, *Petrocoriens.*
Pérouse, év., États rom., *Perusin.*
Perpignan, év., France, *Elnens.*
Perth, év., Australie, *Pertens. in Australia.*
Pesaro, év., États rom., *Pisauriens.*
Peschia, év., Toscane, *Pisciens.*
Pétricola ou Little-Rock, év. dans l'Arkansas, États-Unis, *Petricul.*
Philadelphie, év., États-Unis, *Philadelphiens.*
Piazza, év., Sicile, *Platiens.*
Pienza, év., Toscane, *Pientin. Voy.* CHIUSI.
Pierre (Saint-), év., Antilles, *S. Petri. Voy.* MARTINIQUE.
✝ Pierre (Saint-) de Rio-Grande, év., Brésil, *S. Petri fluminis Grandensis Australis.*
Pignerol, év., Piémont, *Pineroliens.*
Pinhiel, év., Portugal, *Penchelens.*
Piperno, év., États rom., *Privernens. Voy.* TERRACINE.
Pise, arch., Toscane, *Pisan.*
Pistoie et Prato, év. unis, Toscane, *Pistoriens. et Praten.*
Pitigliano, év., Toscane, *Pitilianens. V.* SOANA.
Pittsbourg, év., Pensylvanie occidentale, États-Unis, *Pittsburgens.*
Placenzia, év., Espagne, *Placentin.*
Plaisance, év., duché de Parme, *Placentin.*
Plata (de la) ou Charcas, arch., Amérique, *de Plata.*
Plosk, év., Pologne, *Plocens.*
✝ Plymouth, év., Angleterre, *Plymutens.*
Podlachie, év., Pologne, *Podlachiens.*
Poggio-Mirteto, év., *Mandelens.*
Poitiers, év., France, *Pictaviens.*
Pola, év., Istrie, *Polen. Voy.* PARENZO.
Policastro, év., Deux-Siciles, *Policastrens.*
Polostk, arch. du rite grec uni, Russie, auquel titre sont unis Orsa, Micislaw et Witepsk, *Polocens.*
Ponté-Corvo, év., États rom., *Pontis Curvi. V.* AQUINO ET SORA.
Pontrémoli, év., Toscane, *Apuan.*
Popayan, év., Amérique, *de Popayan.*
Portalègre, év., Portugal, *Portalegrens.*
Port-d'Espagne, arch., île de la Trinité, *Portus Hispaniæ.*
Port-Louis, év., île Maurice, *Portus Aloysti.*
Port-Victoria, év., Australie. *Voy.* VICTORIA.
✝ Portland, év., États-Unis, *Portlandens.*
Porto et Sainte-Rufine, év. suburbic. unis, États rom., *Portuens. et Sanctæ Rufinæ.*
Porto, év., Portugal, *Portugallens.*
Porto-Rico, év., Amérique, *de Portorico.*
Posnanie, arch., grand-duché de Posnanie, *Posnaniens. Voy.* GNESNE.
Potenza, *Potentin.*, év., Deux-Siciles. *Voy.* MARSICO.
Pouzzoles, év., Deux-Siciles, *Puteolan.*
Prague, arch., Bohême, *Pragens.*
Prato, év., Toscane, *Pratens. Voy.* PISTOIE.
Premislia, év., Galicie, *Premisliens.*
Premislia, Sanocia et Samboria, év. unis du rit grec ruthénien, Gallicie, *Premisliens. Ruthein. ritus.*
Ptolémaide (Acri), év. du rite grec, Asie, *Ptolemaidens. Melchitarum.*
Puebla de los Angelos ou Angélopoli, év., Amér. du Nord. *Tlascalens. Voy.* TLASCALA.
Pulati, év., Albanie, *Pulatens.*
Puy (le), év., France, *Aniciens.*

Q

Québec, archev., Canada, *Quebecens.*
Quimper, év., France, *Corisopitens.*
Quincy, év., États-Unis, *Quincyens.*
Quito, év., Pérou, *de Quito.*

R

Raab. *Voy.* JAVARIN.
Raguse, év., Dalmatie, *Ragusin.*
Raphoe, év., Irlande, *Rapotens.*
Rapolla, év., Deux-Siciles, *Rapollens. Voy.* MELFI.
Ratisbonne, év., Bavière, *Ratisbonens.*
Ravenne, arch., États rom., *Ravennatens.*
Récanati et Lorette, év. unis, États rom., *Recinatens. et Lauretan.*
Reggio, arch., Deux-Siciles, *Rheginens.*
Reggio, év., Modène, *Regiens.*
Reims, arch., France, *Rhemens.*

Rennes, archev., France, *Rhedonens.*
† Réunion ou Saint-Denis en Afrique, év., *Reunionis seu S. Dionysii.*
Richmond, év., États-Unis, *Richmondiens.*
Riéti, év., États rom., *Reatin.*
Rimini, év., États rom., *Ariminens.*
Rio-Janeiro, év., Brésil, *Fluminis Januarii. Voy.* SÉBASTIEN (SAINT-) DU BRÉSIL.
Ripatransone, év., États rom., *Ripan.*
Rochelle (la), év., France, *Rupellens.*
Rodez, év., France, *Ruthens.*
Roseau ou Charlotte-Town, év., île de la Dominique, *Rosensis.*
Rosnavia, év., Hongrie, *Rosnaviens.*
Ross, év., Irlande, séparé en 1850 de Cloyne, *Rossen.*
Rossano, arch., Deux-Siciles, *Rossanens.*
Rottembourg, év., Wurtemberg, *Rottemburgens.*
Rouen, arch., France, *Rothomag.*
Rufine (Sainte-), év., États rom., *S. Rufinæ. Voy.* PORTO.
Ruremonde, év., Hollande, *Ruremondens.*
Ruvo et Bitonto, év. unis, Deux-Siciles, *Rubens. et Bituntin.*

S

Sabaria, év., Hongrie, *Sabariens.*
Sabine, év., États rom., *Sabinens.*
Saïde ou Sidon, év., Phénicie, *Sidonens. Voy.* SIDON.
Salamanque, év., Espagne, *Salamantin.*
Salerne, arch., Deux-Siciles, *Salernitan.*
† Salford, év., Angleterre, *Salfordens.*
Salmas, év. du rite chaldéen, Perse, *Salmasiens. Caldæorum.*
Salta, év., Tucuman, en Amérique, *Saltens.*
Saluces, év., Piémont, *Salutiarum.*
Salvador (Saint-), arch., Brésil, *Sancti Salvatoris in Brasilia.*
Salvador (Saint-), év., Amérique centrale, *S. Salvatoris in America centrali.*
Salzbourg, arch., Autriche, *Salisburgens.*
Samboria. *Voy.* PRÉMISLIA.
Samogitie, év., Russie, *Samogitiens.*
Sandomir, év., Pologne, *Sandomiriens.*
Sanocia. *Voy.* PRÉMISLIA.
Santander, év., Espagne, *Santanderiens.*
Santorin, év., mer Égée, *Sancterin.*
Sappa, év., Albanie, *Sappatens.*
Saragosse, arch., Espagne, *Cæsaraugust.*
Sarno. *Voy.* CAVA.
Sarzano, *Sarzanens. Voy.* LUNI.
Sassari, arch., Sardaigne, *Turritan.*
Savannah, év., États-Unis, *Savannens.*
Savone et Noli, royaume de Sardaigne, *Savonens. et Naulens.*
Scépuz ou Zips, év., Hongrie, *Scepuziens.*
Scio, év., île de ce nom, *Chiens.*
Scopia, arch., Servie, *Scopiens.*
Scutari, év., Albanie, *Scodrens.*
Sébastien (Saint-) de Rio Janeiro, év., Brésil, *Sancti Sebastiani et fluminis Januarii in Brasilia.*
Sébénico, év., Dalmatie, *Sebeniciens.*
Sécovia, év., Styrie, *Secoviens* (siége à Grætz).
Séez, év., France, *Sagiens.*
Ségna, év., Dalmatie, *Segnens. et Modruziens.*
Ségni, év., États rom., *Signins.*
Ségorbe, év., Espagne, *Segobrigens.*
Ségovie, év., îles Philipp., *Novæ Segobiæ.*
Ségovie, év., Espagne, *Segobiens.*
Séleucie, arch. du rite arménien, Mésopotamie, *Seleuciens. Armenorum.*
Séleucie, arch. du rite chaldéen, Mésopotamie, *Seleuciens. Chaldæorum.*
Séleucie, arch. du rite syriaque, Mésopotamie, *Seleuciens. Syrorum.*
Sémendica, *Semendicens. Voy.* BELGRADE.
Sens, arch., France, *Senonens.*
Séréna, év., Amérique du Sud, *de Serena.*
Sessa, év., Deux-Siciles, *Suessan.*
Sévérina (San), arch., Deux-Siciles, *Suessan.*
Sévérino (San), év., États rom., *Sancti Severini.*
Sévéro (San), év., Deux-Siciles, *Sancti Severi.*
Séville, arch., Espagne, *Hispalens.*
Seyna ou Augustow, év., Pologne, *Seyna seu Augustaviens.*
Sezze, év., États rom., *Setins. Voy.* TERRACINE.
† Shrewsbury, év., Angleterre, *Salopiens.*
Sidon ou Saïde, év., Phénicie, *Sydoniens. Maronitarum et Melchitarum.*
Sienne, arch., Toscane, *Senens.*
Siguença, év., Espagne, *Seguntin.*
Sinigaglia, év., États rom., *Senogalliens.*
Sion, év., Suisse, *Sedunens.*
Sira, év., Archipel, *Syrens.*
Sirmium, év., Hongrie, *Sirmiens. Voy.* BOSNIE.
Smyrne, arch., Asie Mineure, *Smyrn.*
Soana et Pitigliano, év., Toscane, *Soanens. et Pitilianens.*
Soissons, év., France, *Suessionens.*
Solsona, év., Espagne, *Celsonens.*
Sonora, év., Amérique septentr., *de Sonora.*
Sophie, arch., Servie, *Sophia.*
Sora, év., Deux-Siciles, *Soran. Voy.* AQUINO.
Sorrento, arch., Deux-Siciles, *Surrentin.*
Southwark, év., Angleterre, *Suttwarcens.*
Spalatro et Macarska, év. unis, Dalmatie, *Spalatens. et de Macarska.*
Spire, év., Bavière, *Spirens.*
Spolette, arch., États rom., *Spoletan.*
Squillace, év., Deux-Siciles, *Squillacens.*
Strasbourg, év., France, *Argentinens.*
Strigonie ou Gran, archev., Hongrie, *Strigoniens.*
Suert, év. du rite chaldéen, Kurdistan, *Suertens. Chaldæorum.*

Sulmona, év., Deux-Siciles, *Sulmonens. Voy.* VALVE.
Supraslia, év. du rit grec uni, Prusse orientale, *Suprasliens.*
Suse, év., Piémont, *Secusiens.*
Sutri et Népi, év. unis, États rom., *Sutrin. et Nepesin.*
Sydney, arch., Nouvelle-Galles du Sud, *Sudneyens.*
Syracuse, archev., Sicile, *Syracusanens.*
Szamor-Ujar. *Voy.* ARMÉNOPOLIS.
Szatmar, év., Hongrie, *Szathmariens.*

T

Tanger, év., Afrique, *Tangirens.*
Tarantaise, év., Savoie, *Tarantasiens.*
Tarazona, év., Espagne, *Tirasonens.*
Tarbes, év., France, *Tarbiens.*
Tarente, arch., Deux-Siciles, *Tarentin.*
Tarnowitz, év., Galicie, *Tarnoviens.*
Tarragone, arch., Espagne, *Tarraconens.*
Téano, év., Deux-Siciles, *Theanens. Voy.* CALVI.
Télèse ou Cerréto, év., Deux-Siciles, *Thelesin. seu Cerreton.*
Témeswar. *Voy.* CSANAD.
Tempio, év., Sardaigne, *Templens. Voy.* AMPURIAS.
Ténériffe. *Voy.* CHRISTOPHORE (SAINT-).
Téramo, év., Deux-Siciles, *Apuntin. seu Theram.*
Terlizzi, év., Deux-Siciles, *Terlitiens. Voy.* MOLFETTA.
Termoli, év., Deux-Siciles, *Termularum.*
Terni, év., États rom., *Interamnens.*
Terracine, Piperno et Sezze, év. unis, États rom., *Terracinens., Privern. et Setin.*
Terralba. *Voy.* ALES.
Terraspol, év. de la Nouvelle-Russie, substitué à Cherson, *Tirnopolens.*
Terre-Neuve, év., Amérique du Nord, *Terræ Novæ.*
Téruel, év., Espagne, *Terulens.*
Thomas (Saint-) de Méliapor, év., Asie, *S. Thomæ de Meliapor.*
Thomas (Saint-) de Méliapor, év. Afrique, *S. Thomæ in Insula.*
Tine et Micone, év. unis, Archipel, *Tiniens. et Miconens.*
Tinia ou Tinay, vulgairement Knin, év., Croatie, *Tinniens.*
Tivoli, év., États rom., *Tiburtin.*
Tlascala, év., Amérique, *Tlascalens.*
Todi, év., États rom., *Tudertins.*
Toka, év., Arménie, *Berisan. Armenorum.*
Tolède, arch., Espagne, *Toletan.*
Tolentino, év., États rom., *Tolentin. Voy.* MACÉRATA.
Toronto, év., Haut-Canada, *Toruntin.*
Tortone, év., Piémont, *Derthonens.*
Tortose, év., Espagne, *Derthusens.*
Toscanella, év., États rom., *Tuscanens. Voy.* VITERBE.
Toul, *Tullens. Voy.* NANCY.
Toulouse, arch., France, *Tolosan.*
Tournay, év., Belgique, *Tornacens.*
Tours, arch., France, *Turonens.*
Trani, arch., Deux-Siciles, *Tranens.*
Transylvanie ou Weissemburg, év., Transylvanie, *Transylvaniens.*
Trapani, év., Sicile, *Drepanens.*
Trébizonde, év. du rite arménien, Asie, *Trapesuntin.*
Tréja, *Trejens. Voy.* CAMÉRINO.
Trente, év., Tyrol, *Tridentin.*
Trèves, év., États pruss., *Trevirens.*
Trévise, év., Lombardo-Vénét., *Tarvisin.*
Tribigne, *Tribunens. Voy.* MARCANA.
Tricarico, év., Deux-Siciles, *Tricaricens.*
Trieste et Capo d'Istria, év. unis, Istrie, *Tergestin. et Justinopolitan.*
Trinité, év., Amérique du Sud. *Voy.* BUÉNOS-AYRES.
Tripoli, év. du rite maronite, melchite et syriaque, Asie, *Tripolitan. Maronitarum, Melchitarum, Syrorum.*
Trivento, év., Deux-Siciles, *Triventin.*
† Trois-Rivières, év., Amérique du Sud.
Troja, év., Deux-Siciles, *Trojan.*
Tropéa et Nicotéra, év. unis, Deux-Siciles, *Tropiens. et Nicoteriens.*
Troyes, év., France, *Trecens.*
Truxillo, év., Amérique, *de Truxillo.*
Tuam, arch., Irlande, *Tuamens.*
Tudéla, év., Espagne, *Tudelens.*
Tulle, év., France, *Tutelens.*
Turin, arch., Piémont, *Taurinens.*
Turovie ou Pinsk, Lithuanie, *Turovia.*
Tursi, év., Deux-Siciles, *Tursiens. Voy.* ANGLONA.
Tuy, év., Espagne, *Tudens.*
Tyr, archev. du rite grec, Phénicie, *Tyrens. Melchitarum.*

U

Udine, év., Lombardo-Vénét., *Utinens.*
Ugento, év., Deux-Siciles, *Ugentin.*
Uladimir ou Wladimir et Bresta, év. unis du rite grec en Volhynie, *Uladimiriens.*
Uladislaw ou Wladislaw, év., Pologne, *Uladistaviens.*
Umana, *Human. Voy.* ANCÔNE.
Urbania, *Urbaniens. Voy.* SAN-ANGÉLO.
Urbin, arch., États rom., *Urbinatens.*
Urgel, év., Espagne, *Urgellens.*
Uritana. *Voy.* ORIA.
† Utrecht, arch., Hollande, *Ultrajectens.*

V

Vaccia, év., Hongrie, *Vacciens.*
Valence, arch., Espagne, *Valentin.*
Valence, év., France, *Valentinens.*
Valladolid, év., Espagne, *Vallisoletan.*
Vallo, év., subst. à Capaccio, *Caputaquens. et Vallens.*
Valve et Sulmona, év. unis, Deux-Siciles, *Valvens. et Sulmonens.*
Vancouver, év.. Amérique du Nord, *Vancouveriens.*
Vannes, év., France, *Venetens.*
Varadin, év. en Hongrie, *Varadiens. Voy.* GRAND-VARADIN.
Varsovie, arch., Pologne, *Vorsoviens.*
† Vasto, év., Deux-Siciles. *Voy.* CHIETI.
Veglia et Arbe, év., Dalmatie, *Vegliens.*
Vellétri, év., États rom., *Veliternens. Voy.* OSTIA.
Vénafro, év., Deux-Siciles, *Venafran. Voy.* ISERNIA.
Vénézuéla ou Caraccas, arch., Amérique du Sud, *de Benezuela sive S. Jacobi.*
Vénosa ou Vénuse, év., Deux-Siciles, *Venusin.*
Véra-Cruz, év., Mexique, *Veræ Crucis.*
Verceil, arch., Piémont, *Vercellens.*
Verdun, év., France, *Virodunens.*
Véroli, év., États rom., *Verulan.*
Vérone, év., Lombardo-Vénét., *Veronens.*
Versailles, év., France, *Versaliens.*
Vesprim, év., Hongrie, *Vesprimiens.*
Vicence, év., Lombardo-Vénét., *Vicentin.*
Vich, év., Espagne, *Vicens.*
Victoria, év., Australie, *Victoriens.*
Vienne, arch., Autriche, *Viennens.* ou *Vindobon.*
Viesti, év., Deux-Siciles. *Vestan. Voy.* MANFRÉDONIA.
Vigévano, év., Piémont, *Vigevanens.*
Vilna, év., Pologne, *Vilnens.*
Vincennes, év., États-Unis, *Vincennopolitan.*
Vintimille, év., États sardes, *Vintimilliens.*
Viseu, év., Portugal, *Visens.*
Vitepsk. *Voy.* POLOTSK.
Viterbe et Toscanella, év. unis, États rom., *Viterbiens. et Tuscanens.*
Viviers, év., France, *Vivariens.*
Volterre, év., Toscane, *Volaterran.*

W

Warmie ou Ermeland, év., Prusse orientale, *Varmiens.*
Waterford et Lismore, év. unis, Irlande, *Vaterfordiens. et Lismoriens.*
Weissemburg. *Voy.* TRANSYLVANIE.
Wellington, év., Océanie ou Nouvelle-Zélande, *Wellingtoniens.*
† Westminster, arch., Angleterre, *Westmonasteriens.*
† Wheeling, év., États-Unis, *Wheelingens.*
Wladimire et Bresta, év. unis du rite grec ruthénien, Wolhynie et Lithuanie, *Wladimiriens.*
Wladislas ou Kalich, év, Pologne, *Wladislaviens.*
Wurzbourg, év., Bavière, *Herbipolitan.*

Y

Yucatan, év., Amérique, *Yucatan.*

Z

Zaale et Farzul., év. unis du rite grec. *Voy.* FARZUL.
Zagabria, év., Croatie, *Zagabriens.*
Zamora, év., Espagne, *Zamorens.*
Zante, *Zacynthiens et Cephaloniens. Voy.* CÉPHALONIE.
Zara, arch., Dalmatie, *Iadrens.*
Zips, *Scepusiens. Voy.* SCÉPUZ.
Zytomir, Wolhynie, *Zytomeriens. Voy.* LUCÉORIA.

TITRES PATRIARCAUX.

Alexandrin.	Alexandrie.
Antiochen.	Antioche.
Antiochen. Maronitarum.	Antioche des Maronites.
Antiochen. Melchitarum.	Antioche des Grecs Melchites.
Antiochen. Syrorum.	Antioche des Syriens.
Babylonens. nationis Chaldæorum.	Babylone.
Ciliciæ Armenorum.	Cilicie des Arméniens.
Constantinopolitan.	Constantinople.
Hierosolymitan.	Jérusalem.
Indiarum occident.	Indes occidentales.
Ulyssipon.	Lisbonne.
Venetiarum.	Venise.

TITRES ARCHIÉPISCOPAUX ET ÉPISCOPAUX.

A

Abulens.	Avila.
Acandens.	Achonry.
Acern.	Acérus.
Acerrarum et Sanctæ-Agathæ Gothorum.	Acerra et Ste-Agathe des Goths.
Acherutin. et Materanens.	Acérenza et Matéra.

Acquens., provinc. Pedemontanæ.	Acqui.
Adamantin.	Diamantin ou des Diamants.
Adanens. Armenorum.	Adana.
Adelaidopolitan.	Adélaïde.
Aderbigdanens.	Aderbijan ou Adzerbaïdjan.
Adjacens.	Ajaccio.
Adriens.	Adria.
Aesin.	Jési.
Agathæ (S.) Gothorum.	Agathe (Sainte-) des Goths.
Aginnens.	Agen.
Agriens.	Agria.
Agrigentin.	Girgenti.
Alatrin.	Alatri.
Alba Regalens.	Albe-Royale.
Alban.	Albano.
Albanens. in America.	Albany.
Albaracinens.	Albarazin.
Albens.	Albe.
Albiens.	Albi.
Albingan.	Albenga.
Aleppens. Armenorum et Syrorum.	Alep.
Alexandrin.	Alexandrie.
Alexiens.	Alésio.
Algherens.	Alghéro.
Aliphan. et Thelesin.	Alise et Télise.
Alladens.	Killala.
Almeriens.	Alméria.
Almeriens.	Amélia.
Aloysii (S.) Potosiens.	Louis (S.-) de Potosi.
Amalphitan.	Amalfi.
Ambianens.	Amiens.
Amidens. Caldæorum.	Amid ou Amida.
Ampuriens. et Templens.	Ampurias et Templo.
Anagnin.	Anagni.
Anciran.	Ancyre.
Anconitan. et Human.	Ancône et Umana.
Andegavens.	Angers.
Andriens.	Andros.
Anglonens. et Tursiens.	Anglona et Tursi.
Angolens.	Angola.
Angrens.	Angra.
Aniciens.	Puy (le).
Anneciens.	Annecy.
Antequera (de).	Antéquéra.
Antibarens.	Antivari.
Antiochen. in Indiis.	Antioche.
Apameens. Melchitarum.	Apamée et Émèse.
Apamien.	Pamiers.
Aprunt. seu Theramens.	Téramo.
Apuan.	Pontrémoli.
Aquens.	Aix.
Aqui-Pendens.	Acqua-Pendente.
Aquilan.	Aquila.
Aquinatens., Pontis Curvi et Soran.	Aquino, Ponté-Corvo et Sora.
Arbens.	Arbe.
Arborens.	Oristano.
Ardacadens.	Ardagh.
Arequipa (de).	Aréquipa.
Aretin.	Arezzo.
Argentinens.	Strasbourg.
Arianens.	Ariano.
Aricathens.	Aricaht.
Ariminens.	Rimini.
Armenopolitanens. seu Szamos-Ujvariens.	Arménopolis, Arménienstadt ou Szamos-Ujvar.
Armenor. Prusen.	Bursa ou Brusse.
Armucan.	Armagh.
Artuinens.	Arta.
Asculan.	Ascoli.
Asculan. et Criniolen. in Apulia.	Ascoli et Crignola.
Assisiens.	Assise.
Astoricens.	Astorga.
Atrebatens.	Arras.
Atriens. et Pennens.	Atri et Penne.
Auchopolitan. in Oceania.	Auckland.
Augustan., prov. Pedemontanæ.	Aoste.
Augustan.	Auch.
Augustodunens.	Autun.
Augustoviens.	Augustow.
Aurelianens.	Orléans.
Auriens.	Oreuse.
Auxitan.	Auch.
Aveirens.	Aveiro.
Avenionens.	Avignon.
Aversan.	Aversa.
Ayacuquens.	Ayacuch.

B

Babylonens.	Babylone ou Bagdad.
Bacoviens.	Bacow.
Bagdens. et Maussiliens. Syrorum.	Bagdad et Mossul.
Bajocens.	Bayeux.
Bajonens.	Bayonne.
Balneoregiens.	Bagnoréa.
Baltimorens.	Baltimore.
Bambergens.	Bamberg.
Barbastrens.	Barbastro.
Barcinonens.	Barcelone.
Bardens.	Bardstown.
Barens.	Bari.
Basileens.	Bâle.
Belemens. de Para.	Béja, Belem du Para.
Bellicens.	Belley.
Bellogradiens.	Belgrade.
Bellovacens.	Beauvais.

Bellunens. et Feltrens.	Bellune et Feltre.
Beneventan.	Bénévent.
Benezuela (de) seu Sancti Jacobi.	Vénézuéla ou Caracas.
Bergamens.	Bergame.
Berisan. Armenorum.	Toka.
Berytens. Maronitarum, Melchitarum et Syrorum.	Béryte ou Balrouth.
Bipolitan.	Bytown.
Bisaccens. et S. Angeli Lombardorum.	Bisaccia et S. Ange des Lombards.
Bisarchiens.	Bisarchio.
Bisinaniens. et S. Marci.	Bisignano et S. Marc.
Bisuntin.	Besançon.
Bituntin. et Rubens.	Bitonto et Buvo.
Bituricens.	Bourges.
Blesens.	Blois.
Blonfertens.	Blonfert.
Bobbiens.	Bobbio.
Bojanens.	Bojano.
Boltraniensis Maronitarum.	Botri et Gibail.
Bonifacii (S.).	Boniface (Saint-).
Bononiens.	Bologne.
Bosanens.	Bosa.
Bosaniens. et Sirmens.	Bosnie et Sirmium.
Bosrens. Melchitarum.	Bosra.
Bostoniens.	Boston.
Bovens.	Bova.
Bovinens.	Bovino.
Bracarens.	Brague.
Bredan.	Bréda.
Brestens.	Bresta.
Brictinoriens. et Sarsinatens.	Bertinoro et Sarsina.
Brigantiens.	Bragance.
Briocens.	Brieuc (Saint-)
Brixiens.	Brescia.
Brixinens.	Brixen.
Brooklyniens.	Brooklyn.
Brudvicens.	Brudwéio.
Brugens.	Bruges.
Brugnacens.	Brugnato.
Brundusin.	Brindes.
Brunens.	Braun.
Buffalens.	Buffalo.
Bugellens.	Bielle.
Burdigalens.	Bordeaux.
Burgens.	Burgos.
Burgi S. Donini.	Borgo San-Donino.
Burgi S. Sepulcri.	Borgo San-Spolero.
Burlingtoniens.	Burlington.
Buscoducens.	Bois-le-Duc.

C

Caceres (de) in Indiis.	Cacérès.
Cadicens.	Cadix.
Cadurcens.	Cahors.
Cæsar August.	Saragosse.
Cajacens. seu Calatin.	Cajazzo.
Cajetan.	Gaëte.
Calagarritan. et Calfadinens.	Calahorra et la Calzada.
Calaritan.	Cagliari.
Calatageronens.	Caltagirone.
Calatanisiadens.	Caltanisetta.
Caldæorum.	Kerkuk.
Californiens.	Californie.
Calliens. et Pergulan.	Cagli et Pergola.
Callisiens.	Kalich ou Kalisz.
Calvens. et Theanens.	Calvi et Théano.
Camboriens.	Chambéry.
Cameneciens.	Kaminieck.
Cameracens.	Cambrai.
Camerin.	Camérino.
Campaniens.	Campagna.
Canariens.	Canaries.
Capuan.	Capoue.
Caputaquens. et Vallens.	Capaccio et Vallo.
Cariatens.	Caristi.
Carnutens.	Chartres.
Caroli (S.) Ancudiæ de Chiloe.	Carlo (San-).
Carolinopolitan.	Charlottetown.
Carolopolitan.	Charlestown.
Carpens.	Carpi.
Carthaginens.	Carthagène.
Carthagin. in Indiis.	Carthagène.
Casalens.	Casal.
Casertan.	Caserta.
Cassanens.	Cassano.
Cassoviens.	Cassovie.
Castallanetensis.	Castallanéta.
Castri Albi.	Castel-Blanco.
Castri Maris.	Castellamare.
Catacens.	Cantazaro.
Catalaunensis.	Châlons-sur-Marne.
Cataniens.	Catane.
Cattarens.	Cattaro.
Cauriens.	Coria.
Cavens. et Sarnens.	Cava et Sarno.
Celsonens.	Solsona.
Cenetens.	Cénéda.
Cenomanens.	Mans (le).
Centum Cellarum.	Civita-Vecchia.
Cephalonens. et Zacynthiens.	Céphalonie et Zante.
Cephaludens.	Céfalu.
Cerretan.	Cerréto.
Cerviens.	Cervia.
Cesenatens.	Céséna.
Chacopoyas (de).	Chacopoyas.
Chasaliens	Cashel.
Chelmens.	Chelma et Belzi.
Chiappa (de).	Chiapa.
Chicagiens.	Chicagia.

Chiens.	Scio.
Chonadiens. ou *Csanadiens.*	Chonard.
Cincinnatens.	Cincinnati.
Cypriens. Maronitarum.	Chypre.
Civitatens., prov. Compostellan.	Citta Rodrigo ou Ciudad Rodrigo.
Civitatis Castellanæ, Hortan. et Galles.	Civita Castellana.
Civitatis Castelli.	Citta di Castello.
Civitatis Plebis.	Citta della Piévé.
Claramontens.	Clermont.
Clevelandens.	Cléveland.
Clodiens.	Chioggia.
Clogherens.	Clogher.
Cloynens. et Rossens.	Cloyne et Rosse.
Clusin. et Pientin.	Chiusi et Pienza.
Coccinens.	Coccino.
Cochabambens.	Cochabamba.
Colimbriens.	Coïmbre.
Collens.	Colle.
Colocens. et Bachiens.	Colocza et Bacchia.
Coloniens.	Cologne.
Comaclens.	Commachio.
Comayagna (de).	Comaygno.
Comens.	Côme.
Compostellan.	Compostelle.
Compsan.	Conza.
Conchens.	Cuença.
Conchens. in Indiis.	Cuença en Amér.
Concordiens.	Concordia.
Connoriens.	Connor.
Constantiens.	Coutances.
Constantinop. Armenorum.	Constantinople.
Conversan.	Conversano.
Corcajiens.	Cork.
Corcyrens.	Corfou.
Cordubens.	Cordoue.
Cordubens. in Indiis.	Cordoue en Amér.
Corisopitens.	Quimper.
Cornetan. et Centum Cellarum.	Cornéto et Civita-Vecchia.
Cortonens.	Cortone.
Cotronens.	Cotrone.
Covinctoniens.	Covincton.
Cracoviens.	Cracovie.
Cranganorens.	Cranganor.
Cremens.	Crème.
Cremonens.	Crémone.
Cresiens.	Crisio.
Csanadiens. et Temesvariens.	Csanad et Témesvar.
Culmens.	Culm.
Cuneens.	Cunéo.
Curiens. et Sancti Gall.	Coire et Saint-Gall.
Cusco (de).	Cusco.
Cusentin.	Cosenza.
Cuyabahens.	Cuyaba.

D

Damascen. Maronitarum.	Damas maronite.
Damascen. Melchitarum.	Damas melchite.
Damascen. Syrorum.	Damas, syriaque.
Derriensis.	Derry.
Derthonens.	Tortone.
Derthusens.	Tortosa.
Detroitens.	Détroit (le).
Dianens.	Diano.
Diniens.	Digne.
Divionens.	Dijon.
Drepanens.	Trapani.
Dromorens.	Dromor.
Dublinens.	Dublin.
Dubuquensis.	Dubuque.
Dunens. et Connoriens.	Down et Connor.
Durango (de).	Durango.
Dyrrachiens.	Durazzo.

E

Eborens.	Évora.
Ebroicens.	Évreux.
Ecclesiens.	Iglésias.
Egitaniens.	Guarda
Elnens.	Perpignan.
Elphinens.	Elphin.
Elvens.	Elvas.
Emeritens.	Mérida.
Emesens. et Apameens. Melchitarum et Syrorum.	Émèse et Apamée.
Engolismens.	Angoulême.
Eperyessens.	Éperies.
Eporediens.	Ivrée.
Eriens.	Érié.
Erzerumiens.	Erzeroum.
Eugubin.	Gubbio.
Eystetens.	Élisabeth ou Eichstædt.

F

Fabrianens. et Matelicens.	Fabriano et Matélica.
Famaugustan.	Famagouste.
Fanens.	Fano.
Faraonens.	Faro.
Faventin.	Faenza.
Feltrens. et Bellunens.	Feltre et Bellune.
Ferentin.	Férentino.
Feretran.	Montéfeltre.
Fermens.	Fermes.
Ferrariens.	Ferrare.
Fesulan.	Fiésole.
Fidei (S.).	Fé (Santa-).
Finaborens. et Duacens.	Killifenor et Kilmacduagh.

Firman.	Fermo.
Florentin.	Florence.
Fluminis Januarii.	Rio-Janeiro.
Fodian.	Foggia.
Fogarasiens.	Fogaras.
Forojuliens.	Fréjus.
Foroliviens.	Forli.
Forosembroniens.	Fossombrone.
Fortalexiens.	Fortalezza.
Fossanens.	Fossano.
Francisci (S.).	Francisco (San).
Friburgens.	Fribourg.
Frisingens.	Frisingen.
Fuldens.	Fulde.
Fulginatens.	Foligno.
Funchalens.	Funchal.

G

Gallesin.	Gallèse.
Galli (S.).	Gall (Saint-).
Gallipolitan.	Gallipoli
Gallelinennorens.	Galtelynore.
Galvestoniens.	Galveston.
Galviens.	Galway.
Gandav.	Gand.
Genevens.	Genève.
Gerundens.	Girone.
Gibailens. et Boltraniens.	Gibail et Botri.
Gienens.	Jaën.
Gnesnens.	Gnesne.
Goan.	Goa.
Goritiens. seu Gradiscan.	Goritz.
Goyasens.	Goyaz.
Gratianopolitan.	Grenoble.
Gravinens. et Montis Pelusii.	Gravina et Mont-Péluse.
Grosselan.	Grosséto.
Guadalaxara in Indiis.	Guadalaxara.
Guadalupens. seu Imæ Telluris.	Guadeloupe ou Basse-Terre.
Guadixens. ou *Acciens.*	Guadix.
Guamugna (de) et Ayacunquens. in Indiis.	Guamagna et Ayacucho.
Guastellens.	Guastalla.
Guatimala (de) in Indiis.	Guatimala.
Guayana in Indiis.	Guyane.
Guayaquilens.	Guayaquil.
Gurcens.	Gurck.

H

Hagulstadens.	Hexam.
Halifaxiens.	Halifax.
Halliciens.	Hallitz.
Harlemens.	Harlem.
Hartfordiens.	Hartford.
Heliopolitan. Maronitarum et Melchitarum.	Balbek et Héliopolis.
Herbipolitan.	Wurzbourg.
Hieracens.	Gérau.
Hildeshemiens.	Hildesheim.
Hispahan.	Ispahan (rite latin).
Hispahan.	Ispahan (r. armén.).
Hispalens.	Séville.
Hobartoniens. in Tasmania.	Hobart-Town, Terre de Van-Diémen ou Tasmanie.
Hortan.	Orte.
Human.	Umana.
Hydruntin.	Otrante.

I

Iadrens.	Zara.
Ilcinens.	Montalcino.
Illerdens.	Lérida.
Imolens.	Imola.
Interamnens.	Terni.
Isclan.	Ischia.
Iserniens.	Isernia.

J

Jacens.	Jacca.
Januens.	Gènes.
Jaurinens.	Javarin.
Jazirens.	Gézira.
Julia Cæsarea ou *Ruscurrum.*	Alger.
Justinopolitanes.	Capo-d'Istria et Trieste.
Juvenacens.	Giovanezzo.

K

Kerriens. et Aghadon.	Kerry et Agadon.
Kildariens. et Leighliens.	Kildare et Leiglin.
Kioviens. et Haliciens.	Kief, Kiow ou Kiovie.

L

Labacens.	Lubiana.
Lamecens.	Lamégo.
Lancianens.	Lanciano.
Lanspanens.	Lausanne
Laonens.	Killaloé.
Laquedoniens.	Lacédonia.
Larinens.	Larino.
Laudens.	Lodi.
Lavantin.	Lavant.
Legionens.	Léon.
Leiriens.	Leiria.
Leobiens.	Léoben.

Leodiens.	Liége.
Leopoliens.	Léopol.
Leopoliens. Armenorum.	Léopol, du rite arménien.
Leopoliens., Haliciens. et Cameneciens.	Léopol ou Lemberg, du rite grec uni.
Liburnens.	Livourne.
Liman.	Lima.
Limburgens.	Limbourg.
Limericens.	Limerick.
Linares (*de*).	Linarès.
Linciens.	Lintz.
Lingonens.	Langres.
Liparens.	Lipari.
Lismoriens.	Lismore.
Litomericens.	Leitmeritz.
Lublinens.	Lublin.
Lucan.	Lucca ou Lucques.
Lucens.	Lugo.
Lucerin.	Luccéra.
Lucerion.	Luck.
Lucion.	Luçon.
Lucorin. et Zytomeriens.	Lucoria et Zytoméritz.
Ludovici (*S.*) *de Maragnano.*	Louis (Saint-) de Maragnano.
Ludovicopolitana in America.	Louisville ou Bardstown.
Lugdunens.	Lyon.
Lugosiens.	Lugos.
Lunens., Sarzanens. et Brunatens.	Luni, Sarzano et Prugnato.
Lyciens.	Lecques ou Lecce.

M

Macaonens. ou *Amacaum.*	Macao.
Macarska (*de*).	Macarska et Spalatro.
Maceratens. et Tolentin.	Maurata et Tolentino.
Madiatens.	Madiat.
Magno-Varadiens.	Grand-Varadin.
Maitlandiens.	Maitland.
Majoricens.	Majorque.
Malacens.	Malacca.
Malacitan.	Malaga.
Mandelens.	Poggio-Mirtéto.
Manilan.	Manille.
Mantuan.	Mantoue.
Marcanens. et Tribunens.	Marcana et Tribigne.
Mardens. Armenorum.	Mardin, arménien.
Mardens. Chaldæorum.	Mardin, chaldéen.
Mardens. Syrorum.	Mardin, syriaque.
Mariamnens. Melchitarum.	Farzul et Zéale.
Marianens.	Mariane.
Marianopolitan.	Montréal.
Marscicens. et Potentin.	Marsico Novo et Potenza.
Marsorum.	Marsi.
Martinicens. seu S. Petri.	Martinique ou Saint-Pierre.
Massan.	Massa Maritima.
Massens.	Massa di Carrara.
Massiliens.	Marseille.
Mathelicens.	Matélica.
Mausiliens. Caldæorum.	Mossul, du rite chaldéen.
Mausiliens. Syrorum.	Mossul, du rite syriaque.
Maynas (*de*).	Maynas.
Mazariens.	Mazzara.
Mechliniens.	Malines.
Mecoacan.	Méchoaquan.
Mediolanens.	Milan.
Melbourn.	Melbourn.
Meldens.	Meaux.
Melfiens. et Rapoltens.	Melfi et Rapolta.
Melitens.	Malte.
Menevens. et Newportens.	Newport.
Messanens.	Messine.
Metens.	Metz.
Mexicanens.	Mexico.
Miconens.	Micone.
Midens.	Méath.
Militens.	Milet.
Milwauchiens.	Milwauchia.
Mimatens.	Mende.
Mindoviens.	Mondoviédo.
Minoricens.	Minorque.
Minscens.	Minsk.
Mirandens.	Miranda.
Mobiliens.	Mobile.
Mochiloviens.	Mohilow.
Modrussiens.	Modrusse.
Moguntin.	Mayence.
Molinens.	Moulins.
Molphitiens., Juvenac. et Terlitiens.	Molfetta, Giovanezzo et Terlizzi.
Monacens. et Frisingens.	Munich et Freysingen.
Monasteriens.	Munster.
Monopolitan.	Monopoli.
Montereyens.	Montérey.
Montis Albani.	Montauban.
Montis Alti.	Montalto.
Montis Fiasconens. et Cornetan.	Montéfiascone et Cornéto.
Montis Pessulan.	Montpellier.
Montis Politiani.	Montépulciano.
Montovens.	Mondovi.
Montisregalis.	Montréal.
Munckasciens.	Munkacz.
Muran.	Muro.
Mutilan.	Modigliana.
Mutinens.	Modène.

N

Namurcens.	Namur.
Nanceiens. et Tull.	Nancy et Toul.
Nankinens.	Nankin.
Nannetens.	Nantes.
Neapolitan.	Naples.
Narniens.	Narni.
Nasvillens.	Nashville.
Natchetens.	Natchetz.
Natchitochesens.	Natchitoches.
Naxiens.	Naxos.
Naxivan.	Naxivan.
Neban.	Nabk ou Nebk.
Nemausens.	Nimes.
Neocastrens.	Nicaséto.
Neo-Eboracensis.	New-York.
Neo-Pampel.	Pampelune (Nouvelle-).
Neosoliens.	Neusiédel.
Nepsin. et Sutrins. seu Sutrin.	Népi et Sutri.
Neritonens.	Nardo.
Nesqualiens.	Nesqualy.
Nevarcens.	Newarck.
Nicaragua (de).	Nicaragua.
Niciens.	Nice.
Nicopolit.	Nicopoli.
Nicosiens. Herbiten.	Nicosia.
Nicoterens. et Tropiens.	Nicotéra et Tropéa.
Nikolsonens.	Nicolson.
Nitriens.	Nitria.
Nivernens.	Nevers.
Nolan.	Nole.
Nominis Jesu.	Nom de Jésus.
Norens.	Nuoro.
Notens.	Noto.
Novæ-Aureliæ.	Nouvelle-Orléans.
Novæ-Segobiæ.	Nouvelle-Ségovie.
Novariens.	Novarre.
Nucerin. Paganorum.	Nocéra.
Nursin.	Norcia.
Nussan.	Nusco.

O

Oleastrens.	Ogliastra.
Olinda (de).	Olinde.
Olomucens.	Olmutz.
Oppidens.	Oppido.
Oregonopolitan.	Orégon.
Oritan.	Oria.
Oroliens.	Oritruela.
Ortonens.	Orlona.
Oscens.	Huesca.
Osnabrugens.	Osnabruck.
Ossoriens.	Ossory.
Ostiens. et Veliternens.	Ostia et Vellétri.
Ostroginens.	Ostrog.
Ostunens.	Ostruni.
Ovetens.	Oviédo.
Oxomens.	Osma.

P

Pace (de).	Paz (la).
Pacensis.	Badajoz.
Pactens.	Patti.
Paderbornens.	Paderborn.
Palencin.	Palencia.
Panama (de).	Panama.
Panormitan.	Palerme.
Papiens.	Pavie.
Paraguay (de).	Paraguay.
Parentin. et Polens.	Parenzo et Pola.
Parisiens.	Paris.
Parmens.	Parme.
Passaviens.	Passau.
Pataviens.	Padoue.
Pekinens.	Pékin.
Penchelens.	Pinhiel.
Pergulan.	Pergola.
Permens. et Atriens.	Perme et Atri.
Pertens. in Australia.	Perth.
Perusin.	Pisaro.
Petri (S.).	Pierre (Saint-).
Petri (S.) fluminis Grandensis Australis.	Pierre (Saint-) de Riogrande.
Petricul.	Pétricola ou Little-Rock.
Petrocoriens.	Périgueux.
Pharens.	Lesina.
Philadelphiens.	Philadelphie.
Pictaviens.	Poitiers.
Pientin.	Pienza.
Pineroliens.	Pignerol.
Pisan.	Pise.
Pisiens.	Peschia.
Pistoriens. et Pratens.	Pistoie et Prato.
Pitilianens.	Pitigliano.
Pittsburgens.	Pittsbourg.
Placentin.	Plaisance.
Plata (de).	Plata (de la).
Platiens.	Piazza.
Plocens.	Plosk.
Podlachiens.	Podlachie.
Policastrens.	Policastro.
Polocens.	Polotsk.
Pompelon.	Pampelune.
Pontis Curvi.	Ponté-Corvo.
Popayan (de).	Popayan.
Portalegrens.	Portalègre.
Portlandens.	Portland.
Portorico (de).	Porto-Rico.
Portuens. Portugallens.	Porto.
Portus Aloysii.	Port-Louis.
Portus Hispaniæ.	Port-d'Espagne.
Potentin.	Potenza.
Prænestin.	Palestrine.

Pragens.	Prague.
Pratens.	Prato.
Premisliens.	Premislia.
Privernens.	Piperno.
Puteolan.	Pouzzoles.

Q

Quebecens.	Québec.
Quincyens.	Quincy.
Quinque-Ecclesicens.	Cinq-Églises.
Quito (de).	Quito.

R

Ragusin.	Raguse.
Rapollens.	Rapolla.
Rapotens.	Raphoé.
Ratisbonens.	Ratisbonne.
Ravennatens.	Ravenne.
Reatin.	Riéti.
Recinatens. et Laurent.	Récanati et Lorette.
Regiens.	Reggio (Modène).
Regino-Gradicens.	Kœnigsgrætz.
Regipolitan.	Kingston.
Reunionis seu S. Dionysii.	Réunion ou Saint-Denis en Afrique.
Rhedonens.	Rennes.
Rheginens.	Reggio (Deux-Siciles).
Rhemens.	Reims.
Richmondiens.	Richmond.
Ripan.	Ripatransone.
Rosensis.	Roseau ou Charlotte-Town.
Rosnaviens.	Rosnavia.
Rossanens.	Rossano.
Rothomag.	Rouen.
Rottemburgens.	Rottembourg.
Rubens. et Bituntin.	Ruvo et Bitonto.
Rufinæ (S.).	Rufine (Sainte-).
Rupellen.	Rochelle (la).
Ruremondens.	Ruremonde.
Ruthen.	Rodez.

S

Sabariens.	Sabaria.
Sabinens.	Sabine.
Sagiens.	Séez.
Salamantin.	Salamanque.
Salernitan.	Salerne.
Salisburgens.	Saltzbourg.
Salmasiens. Caldæorum.	Salmas.
Salopiens.	Shrewsbury.
Saltens.	Salta.
Salutiarum.	Saluces.
Samogitiens.	Samogitie.
Sancta Martha.	Santa-Martha.
SS. Conceptionis de Chile.	Conception (la).
Sanctæ Crucis de la Sierra.	Sainte-Croix della Sierra.
Sanctæ Fidei in Indiis.	Fé (Santa) de Bogota.
Sanctæ Trinitatis de Bono Aere.	Buénos-Ayres.
Sancterin.	Santorin.
Sancti Angeli Lombardorum et Bisaccium.	Angélo (San) des Lombards et Bisaccia.
Sancti Angeli in Vado et Urbaniens.	Angélo (San) in Vado et Urbania.
Sancti Christophori de Avana.	Christophe (Saint-) (Havane).
Sancti Christophori de Laguna.	Christophe (Saint-) de Lagune.
Sancti Claudii.	Claude (Saint-).
Sancti Deodati.	Diez (Saint-).
Sancti Dionysii.	Denis (Saint-).
Sancti Dominici.	Domingue (Saint-).
Sancti Flori.	Flour (Saint-).
Sancti Hippolyti.	Hippolyte (Saint-).
Sancti Jacobi Capitis Viridis.	Jacques (Saint-) du cap Vert.
Sancti Jacobi de Chile.	Jacques (Saint-) du Chili.
Sancti Jacobi de Cuba.	Jacques (Saint-) de Cuba.
Sancti Joannis de Cuyo.	Jean (Saint-) de Cuyo.
Sancti Joannis Mauriacens.	Jean (Saint-) de Maurienne.
Sancti Ludovici.	Louis (Saint-), Missouri.
Sancti Marci et Bisinianens.	Marco (San) et Bisignano.
Sancti Miniati.	Miniato (San).
Sancti Pauli.	Paul (Saint-).
Sancti Salvatoris in America centrali.	Salvador (San-) (Amérique centrale).
Sancti Salvatoris in Brasilia.	Salvador (San) (Brésil).
Sancti Sebastiani et fluminis Januarii.	Sébastien (Saint-).
Sancti Severi.	Sévéro (San).
Sancti Severini.	Sévérino (San).
Sancti Thomæ de Meliapor.	Thomas (Saint-) de Méliapor.
Sandomiriens.	Sandomir.
Santanderiens.	Santander.
Sappatens.	Sappo.
Sarzanens.	Sarzano.
Savannens.	Savannah.
Savonens et Naulens.	Savone et Nole.
Scepuziens.	Scépuz ou Zips.
Scodrens.	Scutari.
Scopiens.	Scopza.
Sebeniciens.	Sébénico.
Secoviens.	Sécovia.
Secusiens.	Suse.
Sedunens.	Sion.
Segnens. et Modruziens.	Segna.
Segobiens.	Ségovie.

Segobrigens.	Ségorbe.
Seguntin.	Siguença.
Seleuciensis Armenorum.	Séleucie, du rite arménien.
Seleuciensis Chaldæorum.	Séleucie, du rite chaldéen.
Seleuciens. Syrorum.	Séleucie, du rite syriaque.
Semendicens.	Sémendica.
Senens.	Sienne.
Senogalliens.	Sinigaglia.
Senonens.	Sens.
Septenens. in Africa.	Ceuta.
Serena (*de*).	Coquimbo, ou Seyna ou la Séréna.
Setins.	Sezze.
Seyna.	Seyna ou Augustow.
Sidonens.	Saïde ou Sidon.
Signins.	Segni.
Sirmiens.	Sirmium.
Smyrn.	Smyrne.
Soanens.	Soana.
Sonora (*de*).	Sonora.
Sophia.	Sophie.
Soran.	Sora.
Spalatens. et Macarska.	Spalatro et Macarska.
Spirens.	Spire.
Spoletan.	Spolette.
Squillacens.	Squillace.
Strigoniens.	Strigonie.
Sudneyens.	Sydney.
Suertens. Chaldæorum.	Suert.
Suessan.	Sessa.
Sancti Severini.	Sévérino (San).
Suessionens.	Soissons.
Sulmonens.	Sulmona.
Suprasliens.	Supraslia.
Surrentin.	Sorrento.
Sutrin. et Nepesin.	Sutri et Népi.
Sydoniens. Maronitarum et Melchitarum.	Sidon ou Saïde.
Sypontin.	Manfrédonia.
Syracusan.	Syracuse.
Syrens.	Syra.
Szathmariens.	Szatmar.

T

Tangirens.	Tanger.
Taraconens.	Tarragone.
Tarantasiens.	Tarantaise.
Tarbiens.	Tarbes.
Tarentin.	Tarente.
Tarnovicens.	Tarnowitz.
Taurinens.	Turin.
Templens.	Tempio.
Tergestin. et Justinopolitan.	Trieste et Capo-d'Istria.
Terlitiens.	Terlizzi.
Termularum.	Termoli.
Terracinens., Privern. et Setin.	Terracine, Piperno et Sezze.
Terræ Novæ.	Terre-Neuve.
Terulens.	Téruel.
Theatin.	Chiéti.
Thelesin. seu Cerretan.	Télèse ou Cerréto.
Thomæ (*S.*) *de Meliapor.*	Thomas (Saint-) de Méliapor (Asie).
Thomæ (*S.*) *in Insula.*	Thomas (Saint-) (Afrique).
Tiburtin.	Tivoli.
Tiniens. et Micon.	Tine et Micone.
Tinniens.	Tinéa ou Tinay.
Tirasonens.	Tarazona.
Tirnopolens.	Terraspol.
Tlascalens.	Tlascala.
Tolentin.	Tolentino.
Toletan.	Tolède.
Tolosan.	Toulouse.
Tornacens.	Tournay.
Toruntin.	Toronto.
Tranens.	Trani.
Transylvaniens.	Transylvanie ou Weissembourg.
Trapesuntin.	Trébizonde.
Trecens.	Troyes.
Trejens.	Tréja.
Trevirens.	Trèves.
Tribunens.	Tribigne.
Tricaricens.	Tricarico.
Tridentin.	Trente.
Tripolitan. Maronitarum, Melchitarum, Syrorum.	Tripoli.
Triventin.	Trivento.
Trojan.	Troja.
Tropiens. et Nicoteriens.	Tropéa et Nicotéra.
Truxillo (*de*).	Truxillo.
Tuamens.	Tuam.
Tudelens.	Tudéla.
Tudens.	Tuy.
Tudertin.	Todi.
Tullens.	Toul.
Turonens.	Tours.
Turovian.	Turovie ou Pinsk.
Turritan.	Sassari.
Tursiens.	Tursi.
Tuscanens.	Toscanello.
Tusculanens.	Frascati.
Tutelens.	Tulle.

U

Ugentin.	Ugento.
Uladimiriens.	Uladimir.
Uladislaviens.	Uladislaw.
Ultrajectens.	Utrecht.
Urbevetan.	Orviette.
Urbinatens.	Urbin.

Urgellens.	Urgel.
Utinens.	Udine.
Uxellens.	Ales.

V

Vacciens.	Vaccia.
Valentin.	Valence, Espagne.
Valentinens.	Valence, France.
Vallens. et Caputaquens.	Vallo.
Vallis-Guidonis.	Laval.
Vallisoletan.	Valladolid.
Valvens. et Salmonens.	Valve et Sulmona.
Vancouveriens.	Vancouver.
Vapincens.	Gap.
Varadiens.	Varadin.
Varmiens.	Warmie.
Varsoviens.	Varsovie.
Vaterfordiens. et Lismoriens.	Waterford et Lismore.
Vegliens.	Véglia et Arbe.
Veliternens.	Vellétri.
Venafran.	Vénafro.
Venetens.	Vannes.
Venusin.	Vénosa.
Veræ Crucis.	Véra-Cruz.
Vercellens.	Verceil.
Versaliens.	Versailles.
Verulan.	Véroli.
Vesprimiens.	Vesprim.
Vestan.	Viesti.
Vicens.	Vich.
Vicentin.	Vicence.
Victoriens.	Victoria.
Viennens.	Vienne.
Vigevanens.	Vincennes.
Vigiliens.	Bisceglia.
Vintimilliens.	Vintimille.
Virodunens.	Verdun.
Visens.	Viseu.
Viterbiens. et Tuscanens.	Viterbe et Toscanella.
Vivariens.	Viviers.
Volaterran.	Volterre.

W

Wellingtoniens.	Wellington.
Wheelingens.	Wheeling.
Wladimiriens.	Wladimire et Bresta.
Wladislaviens.	Wladislas ou Kalisch.
Wratislaviens.	Breslau.

Y

Yucatan.	Yucatan.

Z

Zacynthiens.	Zante.
Zagrabiens.	Zagabria.
Zamorens.	Zamora.
Zytomeriens.	Zytomir.

DIOCLÉTIEN (CAÏUS VALÉRIUS JOVIUS AURÉLIUS) était fils d'un esclave qui, plus tard, fut affranchi par son maître, le sénateur Anulinus. Il naquit en 245, à Diocléa, près de Salone, en Dalmatie, dont plus tard il prit le nom. Sa prudence, son courage et son caractère résolu le firent parvenir, sous l'empereur Probus, au rang de général de l'armée de Mœsie, et sous Carus à la dignité consulaire. Carus ayant été, en 284, atteint de la foudre, qui tuait en même temps un de ses fils, l'armée proclama Dioclétien, et le nouvel empereur sut défendre son titre contre le dernier des fils de Carus, Carinus, qui lui livra bataille et fut défait près de la ville de Margus, en Mœsie.

Dioclétien, désirant surveiller plus facilement les provinces de son vaste empire, s'associa, en 286, comme collègue, son ami et son compagnon d'armes Maximien, lui assigna Milan pour résidence, tandis qu'il s'établit lui-même à Nicomédie. Cette mesure étant encore insuffisante pour défendre les provinces contre les chefs séditieux qui cherchaient à se rendre indépendants en Bretagne, en Égypte et dans la province d'Afrique, tandis que les Maures inquiétaient l'Afrique et les Perses l'Orient, Dioclétien nomma dans chacune de ces vastes régions un César, il prit à ses côtés Galérius et donna Constance Chlore à Maximien. Ainsi la monarchie fut transformée en une tétrarchie, quoique la volonté de Dioclétien restât seule prédominante. Après un règne de vingt et un ans il abdiqua, en même temps que Maximien, le 5 mai 305, pour finir paisiblement sa vie dans son pays natal, à Salone; il y mourut en 313. On n'a aucun détail sur sa fin. Quelques auteurs prétendent que les chagrins que lui suscita, durant les dernières années de sa vie, Licinius, qui fit tuer sa femme et sa fille à Thessalonique, devinrent

les causes de sa mort; d'autres disent qu'il se suicida.

Pour comprendre la conduite de ce prince, il faut se rappeler qu'il considérait son pouvoir comme ayant une origine divine, et qu'il se croyait appelé à établir sans conteste son absolue domination sur la terre. Il prit en conséquence le surnom de Jovius, et transféra sa résidence de Rome, qu'il entrevoyait ne pouvoir facilement priver de l'ombre de liberté qu'elle conservait encore, à Nicomédie, où il introduisit les mœurs des despotes orientaux, les adorations, les génuflexions, et toute la pompe des cours asiatiques; enfin il se mit à persécuter avec une rage inouïe les Chrétiens, qu'il savait bien ne pouvoir jamais réduire à l'adorer comme un dieu. Les troubles qui s'élevaient de tous côtés dans son immense empire gênant l'exécution de son plan, il se vit obligé de partager son pouvoir avec trois nouveaux collègues; mais le choix même qu'il fit confirme ce que nous venons de dire, car il sembla moins avoir élu des collègues de son pouvoir que des instruments de ses tyranniques volontés. Maximien et Galérius étaient de rudes soldats qu'il revêtit de la pourpre, pour en faire de dociles ministres de ses cruautés. Il se réservait à lui-même et laissait à Constance Chlore le rôle de la clémence vis-à-vis de ses peuples, afin de réparer par une apparente douceur les fautes qui résulteraient de l'imprudente fureur de ses collègues. La persécution des Chrétiens était une conséquence nécessaire de son plan politique, et il n'attendait pour la faire éclater qu'une occasion qui lui donnât l'apparence de la légalité. Que cette occasion fût, comme quelques-uns le prétendent, l'insuccès des augures ou la haine profonde de Galérius contre les Chrétiens, ce ne fut toujours qu'un prétexte, et l'on donna d'autant plus de publicité aux motifs qu'on avait d'agir contre eux et aux paroles de l'oracle d'Apollon de Milet, qui ordonnait leur destruction, que c'était un moyen de ne pas faire retomber sur la personne de l'empereur ce que ces mesures violentes avaient d'odieux et de révoltant.

On rencontre à la cour de Dioclétien, dans les premières années de son règne, plusieurs Chrétiens qui parvinrent à de hautes dignités. La femme de Dioclétien, Prisca, et sa fille Valéria avaient aussi, selon toute apparence, embrassé le Christianisme, puisque toutes deux furent plus tard, au dire de Lactance, obligées de sacrifier publiquement aux dieux. Le nombre des fidèles se multiplia, et l'on bâtit beaucoup de nouvelles églises. Les martyrologes des Gaules rapportent, il est vrai, qu'à cette époque les Chrétiens d'Occident eurent à subir de sanglantes persécutions; mais il faut remarquer que ces récits datent de temps très-postérieurs, qu'ils passèrent de bouche en bouche, comme des traditions populaires, et qu'on put facilement confondre les mesures sévères prises contre les Bagaudes, apparus alors dans les Gaules, avec les persécutions dont plus tard les Chrétiens furent l'objet. L'histoire de la légion thébaine prouve suffisamment qu'on ne peut pas accorder une foi absolue à ces récits. Les actes conservés (1) du martyre de S. Maximilien et de S. Marcellus, qui eut lieu à cette époque, disent simplement qu'ils furent condamnés à mort parce qu'ils refusaient de se soumettre au service militaire, et ils ne donnent pas leur profession de foi chrétienne comme le motif de leur supplice.

La persécution positive des Chrétiens ne commença qu'en 303. Le 23 février de cette année la magnifique église de Nicomédie fut détruite; le lendemain parut le premier édit qui ordonnait de dépouiller les Chrétiens de toutes

(1) Ruinart, p. 266.

leurs charges et dignités publiques, qui autorisait à invoquer les lois contre les Chrétiens, mais non en leur faveur, et prescrivait de fermer les églises, de brûler les livres saints, de confisquer les lieux de réunions religieuses.

A ce premier décret en succédèrent bientôt trois autres prescrivant d'emprisonner tous les chefs des églises, de ne relâcher que ceux qui sacrifieraient aux dieux, de soumettre les autres à toute espèce de tortures et à la mort, s'ils résistaient. On ne peut lire sans terreur dans Eusèbe, qui en fut témoin oculaire, les récits de ces effroyables martyres. On employa toutes les tortures que l'imagination la plus ingénieusement cruelle put inventer. On immolait souvent en un jour, dans un même endroit, trente, soixante, cent Chrétiens; les bourreaux se lassaient, leurs glaives s'émoussaient et s'ébréchaient, mais la rage des persécuteurs ne diminuait pas. Quand on était fatigué des supplices partiels, on entassait les victimes sur un bûcher; on les liait et les jetait en masse dans des barques abandonnées sur mer; on les livrait aux bêtes, et, malgré ces supplices, la plupart des Chrétiens demeuraient fidèles, allaient joyeusement mourir au nom de Jésus-Christ, versant leur sang pour le triomphe de l'Église, et forçant leurs persécuteurs à les contempler avec admiration.

Enfin la soif de sang s'apaisa : les bourreaux étaient à bout d'inventions, les anciennes tortures les ennuyaient; et alors, dit le décret de Dioclétien, le cœur de l'empereur inclina vers la clémence; il ordonna, pour l'avenir, que tous ceux qui professeraient la foi chrétienne seraient privés d'un œil, ou auraient une jambe brisée, et seraient envoyés dans les mines pour y être tourmentés par les surveillants des travaux. Parmi les milliers de Chrétiens généreux qui périrent durant cette persécution nous rappellerons seulement ici : le Pape Marcel; Anthime, évêque de Nicomédie; les chambellans de l'empereur, Pierre, Gorgonius et Dorothée; Tharacus, Probus et Andronicus, qui souffrirent en Cilicie (1); Philéas, évêque de Thmuis, et Philosomus (2), qui subirent le martyre en Égypte; Didyme et Théodora (3); Irénée, évêque de Sirmium, qui fut décapité sur le pont de la Save (4).

THALLER.

DIODORE, évêque de Tarse, d'une noble famille d'Antioche, naquit au commencement du quatrième siècle. Après avoir étudié les belles-lettres à Athènes et la théologie dans sa ville natale, il se retira pendant quelque temps du monde et se mit à la tête d'une communauté monastique. Il se préparait dans la solitude à défendre la foi, vivement attaquée alors par les Ariens. Antioche lui fournit l'occasion d'entrer en lice avec les adversaires de l'orthodoxie. Depuis 331 cette ville avait vu une communauté arienne s'élever dans son sein à côté de l'antique et vénérable Église catholique. Les deux Églises avaient chacune leur évêque.

En 360 on crut toucher au terme de cette funeste division, les deux partis s'étant entendus pour élever unanimement au patriarcat le vertueux Mélétius, évêque de Sébaste, en Arménie, favorable jusqu'alors aux opinions semiariennes. A peine Mélétius se fut-il résolûment prononcé en faveur de la foi de Nicée qu'il fut déposé par l'empereur Constance, chassé de la ville, tandis que le strict Arien Euzoïus montait sur le trône patriarcal. En l'absence de Mélétius, ce fut Diodore et son ami Flavien qui soutinrent le courage des fidèles privés des lumières de leur pre-

(1) Ruinart, p. 375.
(2) Ibid., p. 434-437.
(3) Ibid., p. 252-255.
(4) Ibid., p. 356-358.

mier pasteur. Mélétius, appréciant leurs services, les consacra prêtres tous les deux. Ce fut un nouveau stimulant pour ces généreux athlètes, qui luttèrent hardiment contre les hérétiques, jusqu'au moment où ils furent, comme leur évêque, obligés de fuir Antioche. Diodore se rendit auprès de Mélétius, dans la petite Arménie, où il apprit à connaître S. Basile.

Théodose ayant pris les rênes de l'empire, l'Église vit renaître des temps meilleurs; les évêques et les prêtres orthodoxes exilés purent revenir. A son retour Mélétius consacra Diodore, qui venait de faire ses preuves, évêque de Tarse, en Cilicie. Ces nouvelles fonctions firent naturellement assister Diodore à plusieurs conciles où il défendit chaudement les intérêts du Catholicisme. C'est ainsi qu'il prit part au deuxième concile œcuménique de Constantinople, en 381. Malheureusement il se laissa entraîner à un acte qui lui attira de graves reproches : les deux évêques d'Antioche, Mélétius et Paulin, qui avait été ordonné par le rigoriste Lucifer de Cagliari, évêque des Eustathiens, s'étaient, peu de temps avant le second concile œcuménique, après de longues controverses, entendus en ce sens que celui des deux qui survivrait à l'autre hériterait sans contestation des droits de son prédécesseur, et les prêtres qui avaient des deux côtés le plus d'espérance à la future succession s'engagèrent par serment à ne pas accepter le siége d'Antioche tant qu'un des deux évêques antagonistes vivrait. Parmi les six prêtres qui avaient prêté serment à ces conditions se trouvait l'ami de Diodore, Flavien (1), que nous avons nommé plus haut. Cependant, Mélétius étant mort à l'époque du concile de Constantinople, on eut si peu d'égard au serment qu'on s'était prêté que les Mélétiens nommèrent Flavien à la place de Mélétius, et Diodore fut accusé d'être le principal promoteur de cette élection.

Diodore se signala comme prince de l'Église jusqu'à sa mort, survenue en 394, et il se fit également distinguer comme écrivain et docteur. Il composa, disent S. Jérôme et Suidas, des commentaires sur presque tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et comme l'école d'Antioche, suivant une direction contraire à la méthode des Alexandrins, insistait surtout sur l'étude du sens littéral et naturel des mots et sur celle des faits historiques, et exposait par là même d'une manière très-pratique la doctrine chrétienne, les commentaires de Diodore sont remarquables par une raison sévère, par la clarté du style, le bonheur de ses explications littérales. En outre, il écrivit contre les différents partis hérétiques, Manichéens, Melchisédéchiens, Sabelliens, Ariens, Macédoniens, Apollinaristes. Enfin on a de lui : *de Discrimine contemplationis et allegoriæ*, *contra Judæos; de Resurrectione mortuorum; de Anima, contra diversas de anima sectas; ad Gratianum Capita; Varia de Spiritu Sancto argumenta; contra Astronomos, astrologos et fatum*, etc.

On voit aussi que Diodore lutta courageusement contre le paganisme, que Julien prétendait faire refleurir, par les injures mêmes dont cet impérial apostat poursuivit Diodore, qu'il appelle, dans une lettre adressée à Photinus, « un des sophistes les plus subtils et les plus méprisables de la rustique religion du Christ, combattant la vieille religion des dieux avec les armes que lui ont fournies les sciences d'Athènes. Aussi, ajoute Julien, son corps porte justement les stigmates de la vengeance

(1) Socrate, V, 5. Sozomène, VII, 3 et 11. Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 23.

céleste; sa figure stupide et ridée, son corps étique sont, non pas, comme il veut le faire accroire à ceux qu'il trompe, les suites de l'austérité de sa vie, mais une équitable punition des dieux de l'Olympe. »

Ce qui fait encore beaucoup d'honneur à Diodore, c'est qu'il eut pour disciples des hommes comme Théodore de Mopsueste, Chrysostome, etc.

Il ne s'éleva aucun doute sur l'orthodoxie de Diodore ni pendant sa vie, ni un certain temps après sa mort; mais, en 430, Cyrille d'Alexandrie crut avoir découvert un poison dangereux dans les écrits de l'évêque de Tarse, et ces soupçons furent fortement réveillés par la considération même dont les ouvrages de Diodore jouissaient parmi les Nestoriens, et par les traductions syriaque, arménienne, persane qu'on en avait faites et répandues de tous côtés, si bien que Rabula d'Édesse et Acace de Mélitène, s'unissant aux évêques arméniens, demandèrent la condamnation de Diodore et de ses écrits, tandis que les évêques de Cilicie et surtout S. Chrysostome, S. Athanase, S. Basile et Théodore de Mopsueste entreprirent sa défense. Comme il ne nous est parvenu que des fragments des nombreux ouvrages de Diodore, fragments qu'on trouve dans les *Catenæ Patrum Græcorum*, il est difficile de trancher avec certitude la question de l'orthodoxie de Diodore. Si l'on se rappelle qu'il y eut plus d'un théologien qui dépassa la vérité en combattant l'erreur d'Apollinaire, et qui, au lieu de *distinguer* les deux natures dans l'homme-Dieu, les sépara absolument l'une de l'autre, sinon dans son intention, du moins d'après les expressions dont il se servit; si l'on considère les propositions hérétiques que, dit-on, le patriarche de Constantinople, Proclus, tira des écrits de Diodore; il est probable qu'on ne se trompera guère en admettant que Diodore, comme les autres écrivains de cette époque, sans le savoir ni le vouloir, se servit, pour distinguer les deux natures dans le Christ, d'expressions qui, prises dans leur rigueur, avaient un sens hérétique. On comprendra alors pourquoi les Nestoriens estimèrent si fort les ouvrages de Diodore, pourquoi Cyrille et d'autres écrivains le désignèrent comme l'aïeul du nestorianisme, et pourquoi il n'est parvenu jusqu'à nous que de rares fragments de ses nombreux ouvrages.

Cf. Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, t. II, p. 1; Alzog, *Hist. de l'Égl.*, trad. en franç. par I. Goschler, Paris, Lecoffre, 3e édit., t. I, § 114; Stolberg, *Hist. de l'Égl.*, t. XVI; Schrœckh, *Hist. de l'Égl.*, t. X; Fabricius, *Bibl. Græca*, vol. VIII, p. 358. FRITZ.

DIOGNÈTE (LETTRE A). C'est le célèbre Henri Étienne qui le premier publia avec des notes et une traduction latine (Paris, 1592, in-4°) ce précieux document de l'antiquité chrétienne, qu'il tira d'un manuscrit grec actuellement à Leyde.

I. Il n'y a pas de traces dans les anciens écrivains chrétiens de cette lettre, ni de son auteur. Comme toutefois le manuscrit de Leyde porte en tête le nom de S. Justin, Étienne s'en rapporta à son original, et c'est sur cette autorité qu'on a généralement admis, pendant un siècle, que S. Justin était l'auteur de la lettre à Diognète. Ce ne fut que vers la fin du dix-septième siècle que Tillemont éleva des doutes sur l'exactitude de cette opinion, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. II, et son avis fut partagé par la majorité des patrologues des dix-huitième et dix-neuvième siècles, notamment Le Nourry, Galland, Lumper. Plusieurs auteurs, surtout Möhler (1), Böhl (2) et Semisch, dans sa mo-

(1) *Rev. tr.*, 1825, p. 444, et *Patrol.*, t. I, 164.
(2) *Opuscula Patrum*, I, 109.

nographie de S. Justin (1), ont apporté de nouvelles preuves contre la paternité de S. Justin, et il est maintenant presque universellement admis que la lettre à Diognète est plus ancienne que les écrits de ce Père. Cependant, dans ces derniers temps, le docteur Otto, d'Iéna, s'est élevé contre ce résultat de la critique, d'abord dans son écrit *de Justini M. scriptis*, etc., puis dans son édition des *Opp. S. Justini*, enfin (1845) dans une dissertation spéciale, qui a réuni toutes les preuves possibles pour établir la paternité de S. Justin et réfuter l'opinion de ses adversaires. Toutefois il n'a pas réussi, et l'opinion qu'il a combattue est encore la plus vraisemblable.

Les principaux motifs pour ne pas reconnaître S. Justin comme l'auteur de cette lettre sont les suivants :

1° La grande différence du style et de l'exposition. La lettre à Diognète est plus logique, plus claire, plus vigoureuse, plus serrée, et mieux écrite qu'aucun des ouvrages de S. Justin. « Tandis que le style de S. Justin, dit Semisch (2) offre le caractère mixte que la langue grecque avait de plus en plus adopté depuis l'époque d'Alexandre le Grand, le style de la lettre à Diognète se rapproche de la pureté de la diction classique. S. Justin écrit en général d'une manière négligée et incorrecte : la lettre est rédigée avec un soin extrême. S. Justin ne s'élève pas habituellement au delà du ton de la conversation et de la langue populaire : l'auteur de la lettre prend un plus noble essor et a parfois une certaine recherche qui n'est pas sans charme (3). S. Justin interrompt la plupart du temps son sujet par des digressions et parle en général sans ordre ni rigueur : l'auteur de la lettre procède avec une logique sévère et dans un ordre rigoureux. Enfin les expressions favorites de S. Justin ne se trouvent pas dans la *lettre*, qui renferme au contraire beaucoup de termes et de tournures inconnus à S. Justin. » Galland (1), Böhl (2) et Möhler (3) concluent de même.

2° Aucun auteur ancien, énumérant les ouvrages de S. Justin, ne parle de cette lettre. Or cet argument, *ex silentio*, n'est pas aussi insignifiant que le pense Otto, car une aussi excellente apologie du Christianisme ne pouvait pas plus être négligée qu'on ne passe sous silence l'*Apologeticus* de Tertullien, quand on énumère ses écrits.

3° L'auteur de la lettre juge le judaïsme tout différemment que S. Justin. Celui-ci voit dans le judaïsme, avec sa loi du sabbat, ses sacrifices et sa circoncision, une institution divine; la lettre en parle (4) comme de pures folies, inventées par les hommes, et elle condamne non le judaïsme défiguré, mais le judaïsme en général.

4° Les opinions de la lettre sur les dieux du paganisme diffèrent aussi de celles de S. Justin. Celui-ci tient les dieux païens pour des démons, par conséquent pour des esprits mauvais et personnels : la lettre ne parle pas des esprits qui animent les idoles; elle identifie les dieux avec leurs statues ; ce sont pour elle de pures idoles, de la pierre, du bois, du bronze.

Tant que ces différences dogmatiques subsisteront, les analogies qu'Otto découvre entre certaines parties des ouvrages de S. Justin et la lettre n'auront pas une valeur suffisante, pas plus que l'argument qu'il tire de ce que le manuscrit de Strasbourg (*Codex Argentoratensis*), dont il se sert, donne S. Justin comme auteur, de même

(1) I, 172.
(2) L. c., p. 177.
(3) Par exemple, ch. 5.

(1) *Bibl. Patrum*, t. I, *Proleg.*, p. LXIX.
(2) L. c.
(3) *Patrol.*, I, 165.
(4) Chap. 3 et 4.

que le manuscrit de H. Étienne, car ce manuscrit est de date trop récente pour faire autorité.

Outre ces quatre motifs, Tillemont, Galland et d'autres écrivains font encore contre S. Justin diverses objections que nous allons rapporter, sans leur attribuer la valeur des précédentes.

1° Au chap. 4 l'auteur de la lettre nomme le Christianisme un fait *nouveau*, ce qui ne cadre pas avec l'époque de S. Justin.

2° L'auteur se nomme au chap. 11 un disciple des Apôtres, ce que S. Justin n'était pas (mais le chap. 11 n'est peut-être pas authentique).

3° C'est à tort que quelques auteurs prétendent trouver dans les chap. 3 et 4 une preuve que Jérusalem et le temple étaient encore debout lorsque la lettre fut écrite.

4° Les objections contre Justin que Sémisch cherche à tirer de la doctrine de la lettre ne sont pas plus soutenables.

II. Quant au *temps* où cette lettre fut rédigée, on admet généralement qu'elle l'a été à une époque très-rapprochée du siècle apostolique; mais on ne peut pas arriver à une donnée plus exacte. Si le chap. 11 était authentique il faudrait déduire des expressions Ἀποστόλων γενόμενος μαθητής que le rédacteur était un disciple des Apôtres. Baratier croyait même que la lettre était de Clément de Rome, tandis que Galland penche pour Apollon; mais les deux conjectures manquent de solidité, car la lettre de Clément aux Corinthiens n'a aucune analogie avec le style et la méthode de la lettre à Diognète, et il en est de même d'Apollos. Möhler présume que la lettre à Diognète a été écrite au commencement du deuxième siècle, sous l'empereur Trajan, et nous sommes de cet avis, car :

a. La lettre à Diognète respire la même haine du judaïsme que celle qu'on trouve en partie dans les sept lettres de S. Ignace d'Antioche, et plus encore dans celle de Barnabé, qui furent toutes écrites au commencement du second siècle.

b. Cette haine du judaïsme s'adapte parfaitement au commencement du second siècle, alors que l'ébionitisme menaçait la liberté chrétienne, tandis qu'on ne trouve rien d'analogue à cette haine dans les écrits authentiques des Apôtres et des Pères apostoliques.

c. Un fait qui parle encore pour le temps de Trajan plutôt que pour celui de Néron (pour lequel se sont prononcés Baratier et Galland), c'est que, d'après les chap. 5, 6 et 10, il faut que plusieurs persécutions aient déjà précédé la rédaction de la lettre, et le chapitre 10 dit expressément que la persécution eut lieu « parce que les Chrétiens ne voulaient pas renier leur Dieu. » Or la persécution de Néron eut lieu non à la suite de ce refus des Chrétiens, mais à l'occasion de l'incendie de Rome.

d. La séparation marquée entre les Juifs et les Chrétiens, qui ressort de la lettre, convient plus au temps de Trajan qu'à celui de Néron.

e. Mais nous ne pouvons pas faire remonter la lettre à un temps postérieur au règne de Trajan, parce que, plus tard, après la guerre de la Judée et le retour de la communauté de Jérusalem à Ælia Capitolina, il n'y avait plus à craindre de la part des judaïsants des dangers qui pussent motiver une haine du judaïsme semblable à celle qui éclate dans la lettre (1). Otto pense, il est vrai, qu'elle ne fut écrite que vers 135, pour rendre la paternité de Justin plus probable, voulant faire passer la lettre pour le premier écrit de ce Père. Son motif principal est fondé sur une prétendue allusion à la guerre des Juifs, qui se trouverait au chap. 5; mais ce passage, qui dit que les Chrétiens sont com-

(1) Conf. Sulpit. Sever., *Hist. sacra*, II, 31.

battus par les Juifs comme des étrangers, s'adapte tout aussi bien aux temps antérieurs à cette guerre, par exemple à ce fait que, vers 108, Siméon, évêque de Jérusalem, fut dénoncé par les Juifs, qui furent ainsi les auteurs de sa mort.

III. On ne sait rien de la *personne de Diognète.* Il résulte simplement de la lettre que c'était un païen et un personnage distingué (κράτιστος), et qu'il avait montré le désir de connaître à fond le Christianisme. C'est sans motif suffisant que quelques auteurs, comme Otto, pensent au Diognète qui fut le précepteur de l'empereur Marc-Aurèle.

IV. *Occasion et teneur de la lettre.* Diognète, désirant connaître le Christianisme, pose à un ami chrétien les trois questions suivantes :

1° Quel est le Dieu, quelle est la religion des Chrétiens, qui méprisent le monde et la mort et ne veulent ni honorer les dieux du paganisme ni professer le judaïsme?

2° Qu'est-ce que l'amour fraternel qui lie les Chrétiens les uns aux autres?

3° Pourquoi la religion chrétienne vient-elle si tard? Pourquoi n'a-t-elle pas été admise plus tôt?

Avant de répondre à ces questions l'ami anonyme de Diognète explique pourquoi les Chrétiens n'adorent pas les dieux du paganisme, qui ne sont que du métal ou de la pierre, que les païens eux-mêmes traitent fort irrévérencieusement. Il montre pourquoi les Chrétiens ne veulent pas admettre le judaïsme, qui est sans doute plus raisonnable que le paganisme, puisqu'il enseigne l'unité de Dieu, mais qui renferme une infinité d'inepties, telles que les sacrifices, la circoncision, etc. Après avoir ainsi répondu à la seconde partie de la première question, il montre ce que le Christianisme a de particulier, et pourquoi il inspire le mépris du monde et de la mort.

« Nul homme, dit-il (1), ne peut te révéler le mystère de cette religion; » c'est-à-dire qu'il y a en elle quelque chose de surhumain, de supérieur, de divin, et, pour le prouver, il raconte, dans le chapitre 5, la vie merveilleuse des Chrétiens. Il fait une admirable description des mœurs de la Chrétienté primitive, et conclut, au chapitre 6 : « Ce que l'âme est dans le corps, les Chrétiens le sont dans le monde. » Pour expliquer cette merveille, il établit, dans les chapitres 7 et 8, que le Christianisme n'a pas été, comme les autres religions, fondé par des hommes, mais qu'il a été révélé par Dieu même, par le propre Fils de Dieu. Avant le Christ nul ne connaissait véritablement Dieu, pas plus les philosophes et les savants que le peuple. Par le Christ Dieu s'est révélé lui-même et a donné au monde la grâce et la lumière.

L'auteur passe, dans le chapitre 9, à la troisième question : « Pourquoi le Christianisme a-t-il paru si tard dans le monde ? »

« Dieu, dit-il, a laissé le monde, avant la venue du Christ, à lui-même et à ses passions, afin que le monde reconnût qu'il ne pouvait s'aider lui-même. Cette conscience une fois acquise, le Christ pouvait venir, et il vint en effet payer la solde des péchés de l'homme. »

Après avoir satisfait aux questions de Diognète, son ami l'invite (2) instamment à adopter la foi chrétienne, et lui montre les grands avantages qu'il en retirera, puisqu'il acquerra la vraie connaissance de Dieu; qu'il deviendra, par l'amour, un imitateur de Dieu; qu'il méprisera le monde, qui ne peut rien lui donner de plus précieux que ce mépris même; qu'il admirera les martyrs, se sentira prêt à les suivre, ne craignant plus qu'une chose, la vraie mort, celle de l'âme.

(1) Ch. 4.
(2) Ch. 10.

Ainsi le thème de l'auteur est épuisé, et il ne manque plus que la conclusion Mais, au lieu de cette conclusion naturelle et attendue, viennent encore deux chapitres (11 et 12) qui rentrent en quelque sorte en matière. Le chapitre 11 dit que l'auteur est disciple des Apôtres et docteur des gentils ; qu'il enseigne, non une doctrine étrangère, mais la doctrine même des Apôtres, que toute intelligence cultivée recherche, savoir : celle que Dieu même a révélée à ses disciples par sa Parole, son Fils, le Logos éternel, apparu dans le temps, Parole qui répand la grâce et la vérité sur les Chrétiens fidèles à la foi, aux traditions et à l'Église (c'est-à-dire qui ne s'attachent pas aux hérétiques). L'auteur continue, dans le chapitre 12 : « Si vous avez bien compris ce que j'ai dit, vous ressemblerez au paradis, et l'arbre de la science, comme l'arbre de la vie (la vertu), sera implanté dans votre âme. La science et la vie (c'est-à-dire la vertu) sont inséparables. Si la sagesse a pénétré dans votre cœur, si la science est devenue vivante en vous, alors vous serez sans péché ; tout sera bien. Amen ! »

V. L'authenticité de ces deux chapitres est déjà suspecte par cela qu'ils n'appartiennent plus au vrai thème de la lettre, qu'ils ne s'adaptent pas à ce qui précède. En outre ces chapitres s'adressent presque toujours à plusieurs, tandis que dans le reste de la lettre c'est à Diognète seul que parle l'auteur. De plus, celui-ci prétend, au chapitre 11, qu'il parle d'après les ordres du Logos, tandis que partout ailleurs il répond simplement aux questions d'un ami. Mais ce qui est bien plus frappant, c'est la différence de style et de manière. Les dix premiers chapitres sont infiniment plus logiques, plus clairs, plus précis dans leur expression ; les deux derniers sont beaucoup plus difficiles à comprendre, beaucoup plus verbeux et plus emphatiques. Ils se plaisent aussi à l'allégorie mystique (le paradis, les deux arbres), tandis que l'argumentation sobre et nue des précédents chapitres n'a rien de semblable. Enfin les chapitres 11 et 12 parlent en faveur de la science, γνῶσις, d'une manière qui semble en contradiction avec ce qui est dit au chapitre 8 à la louange de la foi, πίστις. Il est par conséquent très-douteux que les deux derniers chapitres soient authentiques. Semisch et Otto se sont nettement prononcés contre cette authenticité (1).

VI. *Caractère de la lettre.* Cette lettre offre la transition du premier degré de la littérature chrétienne au second. Ce n'est, quant à la forme, il est vrai, qu'une lettre; mais, quant au fond, c'est déjà une véritable dissertation théologique bien divisée et parfaitement combinée. La forme épistolaire va s'évanouir; elle paraît à peine au commencement de la lettre, tandis que dans le reste la forme du traité théologique prévaut constamment. De plus, cet écrit n'est plus purement parénétique ; il s'élève et arrive à traiter scientifiquement les questions les plus importantes de la théologie. Ainsi on touche à l'époque des apologies et aux œuvres scientifiques des deuxième et troisième siècles.

VII. La lettre à Diognète a été imprimée d'abord dans l'édition d'Henri Étienne dont nous avons parlé, puis dans les éditions des œuvres de S. Justin, de Sylburg, Prudence Maran et Otto, ainsi que dans Galland, Böhl, etc., et dans l'édition des *Opp. Patrum apostolicorum* de Héfélé.

HÉFÉLÉ.

DIOSCURE, patriarche d'Alexandrie, naquit au commencement du cinquième siècle et fut élu à la place de S. Cyrille, en 444. Il est probable que

(1) Conf. Héfélé, *Proleg.* de la 3e édit. des *Pères apostol.*

l'histoire ne connaîtrait guère que le nom de cet homme dans la série des patriarches d'Alexandrie sans les faits odieux qui attachent son nom à l'histoire du brigandage d'Éphèse (*latrocinium Ephesinum*), qui fut son ouvrage.

On ignore sa vie antérieure. Lorsque le patriarche Cyrille mourut, en 444, Dioscure sut, en se donnant les apparences d'une haute piété, se frayer la voie du patriarcat; mais, à peine élu, il se montra tel qu'il était : orgueilleux, ambitieux et cruel, tyran bien plus qu'évêque, dur et injuste envers les parents de son prédécesseur, arrogant vis-à-vis des gouverneurs de l'Égypte, destituant les ecclésiastiques sans forme de procès, et renouvelant avec le patriarche d'Antioche l'ancienne dispute relative à la préséance.

Mais toute la violence et l'iniquité de son caractère éclatèrent surtout dans la lutte suscitée par Eutychès (1), qui, on le sait, n'admettait qu'une nature dans le Christ, après son incarnation, et devint par là l'auteur de l'hérésie des monophysites. Eutychès avait été condamné par un concile de Constantinople. Le Pape Léon le Grand avait rejeté son appel; l'empereur Théodose II avait approuvé les actes du concile, lorsqu'en désespoir de cause l'hérésiarque s'adressa à Dioscure pour faire annuler son jugement. Il n'avait pas mal calculé; car, depuis que la résidence de l'empereur à Constantinople avait rehaussé le siége épiscopal de cette ville, et menaçait de faire perdre à l'évêché d'Alexandrie son ancienne prééminence, une jalousie permanente soulevait Alexandrie contre le siége de Constantinople. A ces dispositions favorables à Eutychès s'ajoutait l'ambition personnelle de Dioscure, qui, en effet, saisit des deux mains l'occasion d'humilier Flavien, patriarche de Constantinople, en l'accusant, avec quelque apparence de raison, d'avoir défendu les erreurs nestoriennes dans l'opposition qu'il avait faite à Eutychès, adversaire exagéré de Nestorius. Grâce à l'intervention de l'eunuque Chrysaphius, l'empereur autorisa Dioscure à convoquer un nouveau concile à Éphèse (449), et Dioscure eut soin de l'organiser de la manière la plus inique. Il convoqua dix métropolitains et dix évêques de son patriarcat, un mandataire des moines d'Orient, qui avait ouvertement pris parti pour Eutychès, n'appela, en général, que des amis d'Eutychès, négligea ses adversaires, autorisant, il est vrai, les évêques qui avaient rejeté l'erreur d'Eutychès à Constantinople à paraître à son synode, non comme juges ayant voix délibérative, mais plutôt comme des accusés destinés à entendre prononcer leur condamnation. Dioscure présidait; une cohorte armée gardait l'assemblée; de nombreuses troupes de moines armés de bâtons se tenaient prêtes à tout événement, pour faire accepter et respecter la sentence d'absolution d'Eutychès, arrêtée d'avance. Dioscure dirigea son synode à peu près comme un président de tribunal révolutionnaire. Il usa à la fois de ruse et de violence pour réunir les voix nécessaires à l'acquittement d'Eutychès et à la condamnation de Flavien. Celui-ci ayant protesté contre ces procédés iniques et en ayant appelé au Saint-Siége, Dioscure s'élança de son siége sur Flavien, et l'accabla tellement de mauvais traitements que l'infortuné en mourut quelques jours après. Enfin Dioscure poussa l'audace jusqu'à réunir des signatures sur un parchemin en blanc, y transcrivit la sentence de déposition du Pape Léon I[er] lui-même, et ajouta ainsi à tous ses crimes les actes d'un faussaire et d'un rebelle. Le Pape Léon I[er], pressé de laver l'Église de la honte dont l'avaient couverte les iniquités

(1) *Voy.* EUTYCHÈS.

d'Éphèse, convoqua à Chalcédoine (1), en 551, un concile universel qui, dans sa troisième session, après avoir examiné les nombreux chefs d'accusation formulés contre Dioscure, le condamna comme fauteur et protecteur de l'hérésie d'Eutychès, antérieurement rejetée par l'Église, comme coupable d'avoir ordonné les violences d'Éphèse et d'avoir opprimé la vraie foi, sans se prononcer sur d'autres griefs articulés contre Dioscure, qu'on avait accusé d'erreurs origénistes, d'assertions blasphématoires, de violation de la propriété d'autrui, d'usure et d'un commerce criminel dans sa propre maison. La sentence prononça sa déposition et son bannissement à Gangre, en Paphlagonie, où il mourut en 554. Tillemont dit de Dioscure : Il enleva à Alexandrie la renommée qu'avait, depuis S. Athanase, ce siége fameux, d'être la colonne de la vérité et le modèle de la piété ; il ouvrit la porte à l'hérésie, qui se précipita dans ces parages, et y commit d'horribles dévastations que les vertus des Saints de cette malheureuse Église et le glaive des barbares n'ont pu, depuis douze siècles, effacer de la mémoire.

Cf. BARSUMAS, archimandrite, t. II, p. 354.

MARX.

DIOSCURES (Διόσκουροι, *enfants de Jupiter*). C'était le nom de Castor et de Pollux, fils de Zeus et de Léda ou de Tyndare et de Léda (2), qui furent honorés comme dompteurs de chevaux, conducteurs de chars, protecteurs dans les combats, et divinités tutélaires des marins.

Ils étaient représentés dans le zodiaque par les Gémeaux, et de là l'habitude des marins de l'antiquité d'invoquer ces astres et de leur recommander le salut de leurs bâtiments. Le feu Saint-Elme, qui se manifeste quelquefois en mer par un temps d'orage, en forme de flammes ou de vapeurs lumineuses, voltigeant aux extrémités des mâts, des vergues des navires, était considéré comme un indice de leur présence et de la prochaine cessation du danger. On leur consacrait des navires ; leurs images étaient représentées sur la proue des vaisseaux. Il y avait une image de Castor et de Pollux pour enseigne sur le bâtiment d'Alexandrie qui transporta l'Apôtre S. Paul de Malte à Syracuse (1).

Cf. Richter, *Encyclopédie de Ersch et Gruber.*

DIOTRÈPHE est dépeint dans S. Jean, III[e] épître, ℣. 10, comme un homme qui osa s'opposer à l'Apôtre lui-même, répandre des paroles malignes sur son compte, refuser l'hospitalité à des fidèles étrangers, et chasser de son Église ceux des Chrétiens qui avaient reçu ces frères voyageurs. On ne sait pas quelle est l'Église dans laquelle vivait ce Diotrèphe. On ne peut pas affirmer avec certitude que ce fût l'Église de Corinthe par cela seul que la lettre de S. Jean est adressée à Caïus, qui était membre de cette communauté chrétienne (2). On ignore également si ce Diotrèphe avait une charge ecclésiastique ou s'il se l'arrogeait sans droit. Il faut toutefois qu'il ait eu de l'importance, puisque l'Apôtre se plaint de n'avoir point été reçu dans l'Église où Diotrèphe se plaît à tenir le premier rang (3). Ce qui est certain, c'est qu'il se conduisit comme un sectaire, et qu'en s'opposant à l'Apôtre il agit contre les principes et les doctrines que les apôtres Pierre, Paul et Jacques avaient clairement exposés dans leurs Épîtres concernant la sou-

(1) *Voy.* CHALCÉDOINE (concile de).
(2) Conf. Creuzer, *Symbol. et Mythologie,* II, 333.

(1) *Act.*, 28, 11.
(2) *Voy.* CAÏUS.
(3) III *Jean*, 9.

mission envers les supérieurs ecclésiastiques, la douceur et la charité envers les subordonnés, et l'hospitalité à l'égard des étrangers. On ne peut pas dire non plus si c'était un Judéo-Chrétien ou s'il était sorti des rangs du paganisme. Son nom indique plutôt un païen ; toutefois les Juifs portaient aussi des noms grecs. Si l'on compare sa conduite avec celle des Judéo-Chrétiens rigoristes que décrivent souvent les Actes et les Épîtres des Apôtres, et qui, malgré leur foi chrétienne, restaient imbus de préjugés judaïques, on est porté à croire que Diotrèphe appartenait à cette catégorie de faux zélateurs ; mais il n'y a pas plus que de la vraisemblance, car dans les temps apostoliques il y eut plus d'un Pagano-Chrétien qui embrassa les opinions rigoureuses des Judéo-Chrétiens.

Cf. I Cor., 7, 18 ; Gal., 4, 9, 10, 21 ; 5, 2-4, 6, 12.

KOZELKA.

DIPPEL (JEAN-CONRAD), fils d'un prédicateur du duché de Darmstadt, naquit le 10 août 1672. Il étudia la théologie, combattit et défendit tour à tour les piétistes, suivant qu'il y trouvait son intérêt ou son plaisir. Il se signala surtout dans sa carrière théologique par la vive opposition qu'il fit à ceux qui prétendaient imposer un Symbole aux protestants. Du reste toute sa vie fut vagabonde, dissipée, sans frein ni mesure; il n'usa de son talent qu'au profit de ses passions. Il s'adonna à l'alchimie, ce qui lui fit découvrir le *bleu de Prusse*. Sa vie débauchée et le soupçon qu'on eut de ses relations avec une puissance hostile à sa patrie (la Suède) donnèrent facilement prise à ses ennemis, qui le firent emprisonner. Il resta captif pendant sept années dans l'île de Bornholm. Il se rendit ensuite en Suède et y troubla de nouveau la carrière qui s'ouvrait devant lui en combattant le luthéranisme orthodoxe et officiel. Il retourna en Allemagne, la parcourut en tous sens, et finit par mourir subitement aux environs de Hildesheim, le 25 avril 1734.

Dippel a laissé une masse d'écrits (à peu près soixante-dix) dont le ton est grossier et le savoir superficiel. Son nom est populaire parmi les Allemands; il est synonyme de tête écervelée. Sa personne y est complétement oubliée. On trouve un catalogue de ses ouvrages dans le Lexique historique d'Iselin, dans l'Histoire des Savants et des Écrivains de la Hesse de Strieder. La plupart de ses écrits polémiques traitent de questions théologiques, philosophiques, de médecine et d'alchimie. Il adopta pour la plupart de ses écrits les plus agressifs le pseudonyme de *Christianus Democritus*.

Cf. Hoffmann, *Vie et opinions de Dippel*, Darmstadt, 1783 ; Adelung, *Histoire des Folies humaines*.

HAAS.

DIPTYQUES, de δὶς et πτύσσειν, *bis plicare,* tablettes pliées en deux. Les tablettes ou livrets dont les Juifs, les Grecs et les Romains se servaient pour écrire (*libri memoriales*), furent d'abord la plupart en bois ; dans la suite ces tablettes devinrent un grand objet de luxe. Les tablettes dont, à l'entrée de leurs fonctions, se servaient les consuls, les questeurs, les édiles, etc., et qui étaient le plus souvent des cadeaux qu'on leur faisait, étaient en ivoire, en argent, en or, ornées de pierres fines. La face interne de ces tablettes était creuse et enduite de cire, et l'on y inscrivait, avec un style ou un poinçon, des faits remarquables; la face externe était garnie d'ornements précieux, de portraits de personnages remarquables et d'inscriptions. Suivant que l'on attachait l'une à l'autre avec une courroie qui les traversait, ou par une sorte de charnière, deux, trois ou plusieurs de ces tablettes, on les nommait *diptyques, triptyques, polyptyques.*

L'Église se servit aussi de bonne heure de ces tablettes dans sa liturgie. On trouve dans la langue de l'Église plusieurs expressions pour représenter les diptyques : ἐκκλησιαστικοὶ κατάλογοι, *catalogi ecclesiastici;* ἱεραὶ ou μυστικαὶ δέλτοι, *sacræ tabulæ, Ecclesiæ matricula, liber viventium et mortuorum.* Les diptyques ecclésiastiques étaient de grandeurs diverses; les unes pouvaient se tenir à la main ; d'autres avaient la grandeur d'un in-folio. Elles différaient de formes comme de volume ; tantôt elles ressemblaient à nos canons d'autel, tantôt aux tables de la loi de Moïse, comme on les représente d'ordinaire, et S. Ambroise les compare à des écailles d'huîtres. Dans l'antique église de S. Laurent de Constantinople on se servit même d'une colonne comme de diptyque. Cette colonne était de marbre incrusté de petites pierres quadrangulaires dans lesquelles étaient gravés les noms des empereurs, des patriarches, des évêques, etc.

Jean Bona (1), qu'on a souvent suivi, distingue trois classes de diptyques : *Invenio tria fuisse genera diptychorum, sive tabularum, quibus in singulis ecclesiis inscribebantur nomina. Primum erat peculiare episcoporum, eorum præsertim qui illam Ecclesiam rexerant; dummodo probitate ac sanctis moribus claruissent. Secundum vivorum, in quibus eorum nomina descripta erant qui, adhuc viventes, dignitate aliqua, vel beneficiis illi ecclesiæ collatis conspicui, vel alio titulo bene meriti erant. In his primo loco Romanus Pontifex, tum alii patriarchæ et proprius antistes ac reliqui clero adscripti recensebantur; postea imperator, princeps, magistratus et populus fidelis. Tertium erat mortuorum qui in catholica communione decesserant.*

(1) *Rerum liturg.* l. II, c. 12, n. 1.

Cependant, d'ordinaire, on divise plus exactement les diptyques en deux classes, diptyques des vivants, δίπτυχα ζώντων, *liber viventium,* et diptyques des morts, δίπτυχα νεκρῶν, sc. τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων. On inscrivait dans les premiers les noms des Papes, des patriarches, des métropolitains, des évêques diocésains, des pontifes et des ecclésiastiques qui étaient en union plus particulière avec l'Église en question ; puis venaient les noms des représentants de l'autorité temporelle, comme le témoignent le Pape Félix III, dans sa lettre à l'Église d'Orient, de 484, et le Pape Gélase dans sa lettre aux évêques de Dardanie; enfin on ajoutait les noms des bienfaiteurs, *offerentium.* Il faut entendre par là, non pas, comme quelques-uns l'ont pensé, les noms de tous les bienfaiteurs, mais seulement de ceux qui se distinguaient particulièrement, qui avaient rendu des services signalés en fondant des églises; et enfin le reste des fidèles était compris sous une expression commune. On peut dire en général qu'on inscrivait dans les diptyques des morts les noms des personnes qui avaient été dans celui des vivants; mais, comme il fallait pour cela avoir été membre moralement vivant de l'Église, n'avoir été atteint de la peine de l'excommunication ni pour ses mœurs, ni pour sa doctrine, on effaçait des diptyques ceux qui étaient frappés de cette peine ecclésiastique. Ainsi, par exemple, il est dit dans *Evagr. Hist. eccl.* lib. III, c. 34 : *Anastasium imperatorem nonnulli tanquam Chalcedonensi concilio contrarium damnarunt et* E SACRIS TABULIS *expunxerunt.*

Lorsque les diptyques avaient été lus durant la messe, on priait pour ceux dont les noms venaient d'être rappelés, et l'on entretenait ainsi avec eux la communion de la foi et de la prière.

La place d'où on lisait les diptyques

différait suivant les temps et les diocèses; au commencement c'était le diacre qui en faisait lecture du haut de l'ambon; plus tard ce fut encore le diacre ou le sous-diacre qui lut à demi-voix derrière l'autel, au prêtre qui disait la messe, le nom de ceux qui étaient inscrits dans les diptyques. Plus tard encore, avant l'époque où les diptyques devinrent de plus en plus rares, c'est-à-dire à partir du dixième siècle, pour cesser complétement et être remplacés par le silencieux *Memento* de la messe, on les plaçait sur l'autel sans les lire, et le prêtre renfermait mentalement dans sa prière ceux qui étaient compris dans les diptyques, sans les rappeler tous nominativement.

Le moment où, durant la messe, on lisait les diptyques différa aussi suivant les époques et les liturgies. Souvent on lisait les deux, celui des vivants et celui des morts, immédiatement l'un après l'autre, et cela après la prédication, plus souvent après l'offertoire, mais aussi seulement après la Consécration, comme on le fait aujourd'hui, selon la liturgie de S Basile et de S. Chrysostome.

Dans l'Église romaine, dont avec raison la liturgie est comptée parmi les plus anciennes, on lut, dès les premiers temps, les noms des vivants au commencement du canon et ceux des morts après la Consécration; car elle avait adopté un double *Memento*, en place des diptyques et du nécrologe. Les diptyques n'ayant plus une valeur particulière ni sous le rapport liturgique ni sous celui de l'histoire, nous renvoyons pour les détails que comporte cette riche matière archéologique aux ouvrages qui en ont traité : Christ. Salig, *de Diptychis veterum, tam prof. quam sacris*, Halæ, 1731, in-4°; *Alex. Wilthemii Diptychon Leodicense;* Donatus Sebastianus *de Diptychis;* Al. Aurel. Pelliccia *de Christianæ Eccles. politia*, etc., t. I, lib. II, § 10; *Josephi Binghami Originum ecclesiasticarum* lib. XIV et XV; Augusti, *Memorabilia de l'Archéologie chrétienne*, t. XII, p. 302-312; Binterim, *Memorabilia de l'Église catholique*, t. IV, P. II, supplém., p. 60; Lüft, *Liturgique*, t. II, P. I, p. 54.

FRITZ.

DISCIPLINAIRE (ACTION). Mode d'enquête suivi à l'occasion d'un délit contre les fonctions ou l'état ecclésiastique, à la suite d'une dénonciation ou d'indices suffisants, ou de bruits répétés. L'enquête se divise en deux moments :

1° L'information préalable (*informatio prævia, informatio generalis*), ayant pour but de constater le délit, de réunir les bases de l'accusation;

2° L'information spéciale (*informatio specialis*), qui s'applique aux accusations formelles articulées contre le délinquant devant la justice, et a pour but d'établir positivement sa culpabilité ou son innocence.

La marche de la procédure suivie soigneusement par l'Église, à ce point de vue, depuis le commencement du treizième siècle, a servi de modèle aux divers codes de procédure civile. Depuis le dix-septième siècle les tribunaux séculiers ont exercé une influence de plus en plus grande sur la procédure ecclésiastique, et aujourd'hui celle-ci se règle absolument d'après celle-là.

Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, P. III, tit. VIII; d'Héricourt, *Lois ecclésiastiques de France; Traité de la Juridiction ecclésiastique*, ch. XXI; Richter, *Manuel du Droit eccl. cath. et évang.*, § 211; Permaneder, *Manuel du Droit ecclés. catholique*, § 586.

DISCIPLINAIRE (FAIT). La foi sans les œuvres étant morte, la discipline n'est pas seulement en rapport nécessaire avec la foi, mais encore sa pureté ou sa décadence réagissent né-

cessairement sur la foi, c'est-à-dire sur l'intelligence plus ou moins juste, plus ou moins profonde des vérités de la religion. On comprend donc que, dans les affaires de discipline comme dans celles de la foi, l'Église seule peut rendre des décisions auxquelles les fidèles sont tenus de se soumettre, et qu'ainsi l'autorité civile et politique, devant respecter la liberté religieuse et celle de la conscience, ne peut avoir d'influence dans les affaires de discipline que pour des points non essentiels, et de manière à réserver à l'Église le droit de décider ce qu'il faut considérer comme essentiel ou non. Ainsi, par exemple, c'est une violation de la liberté de conscience de la part de l'État que d'entreprendre de modifier par la force la discipline ecclésiastique dans les affaires de mariage mixte ou de sépulture ecclésiastique, ou de mettre des entraves à l'exercice de la justice ecclésiastique dans la connaissance et le jugement des délits d'un membre du clergé, par des motifs politiques.

DISCIPLINAIRE (FAUTE), c'est-à-dire faute commise contre les devoirs de sa fonction, ou de l'état ecclésiastique en général, par un membre du clergé. A la première catégorie appartiennent :

1° La violation des prescriptions canoniques sur la collation ou la réception des Ordres ;

2° L'exercice illicite d'un Ordre ;

3° La négligence des devoirs imposés par sa fonction ou la violation des obligations qui en résultent ; par exemple : du devoir de la résidence, du service du chœur ; ou l'abus du pouvoir, dans le cas où des évêques imposeraient au clergé qui leur est subordonné des contributions illicites, léseraient des personnes ou des corporations dans leurs droits et priviléges, s'attribueraient des fonctions étrangères, des revenus ou bénéfices d'autrui, cumuleraient plusieurs bénéfices incompatibles, conféreraient des bénéfices à des sujets indignes ; dans le cas où des abbés, des prélats agiraient en certaines circonstances sans prévenir l'évêque et sans son assentiment, empiéteraient sur ses droits, prononceraient des censures ou des peines sans y être autorisés ;

4° L'abus des priviléges accordés, l'inobservation des solennités ecclésiastiques ordonnées par l'évêque ou des ordonnances et censures épiscopales, les fautes commises dans la célébration de la messe, le refus d'obéissance envers les supérieurs, la célébration illégale du mariage des conjoints non paroissiens, les empiétements sur les attributions d'un supérieur, la violation du secret de la confession, l'abus du confessional ou de la fonction de confesseur pour séduire ou favoriser la corruption, etc.

A la seconde catégorie appartiennent : l'apostasie ou la renonciation à l'état ecclésiastique de la part d'un membre du clergé appartenant aux Ordres sacrés, *apostasia irregularitatis,* la sortie du couvent, le rejet de l'habit monastique de la part d'un religieux, *apostasia obedientiæ*, la réalisation d'actes incompatibles avec l'état ecclésiastique ou religieux et expressément défendus par les canons, par exemple, la négligence de la tonsure et autres infractions de ce genre, la passion de la chasse, la fréquentation des bals, l'ivrognerie, les rixes, le concubinat, etc.

Cf. Permaneder, *Manuel du Droit ecclés.*, § 570 et 571.

De Moy.

DISCIPLINAIRES (LOIS). On comprend en général par ce mot *discipline* l'ensemble des règles et des prescriptions concernant l'enseignement d'une science, l'exercice d'un art, la réalisation d'un but pratique.

Le but de l'Église est d'unir les hommes à Dieu. Il faut pour cela trois choses :

1° Que l'homme cherche à rétablir en lui la ressemblance divine ;

2° Qu'il en obtienne, de la grâce divine, la force et les moyens ;

3° Qu'il serve Dieu et le glorifie par ce service.

Or c'est l'ensemble des règles et des prescriptions dirigeant le Chrétien dans ses efforts pour ressembler à Dieu, concernant l'administration et la réception des moyens de grâce et de salut institués par Dieu, le culte divin et tout ce que les membres de l'Église ont à faire ou à éviter, d'après leur état et leur vocation, pour atteindre le but marqué par Dieu à l'Église, qui constitue la *discipline ecclésiastique.*

Dans un sens plus restreint on n'applique plus ce mot qu'aux ministres spéciaux de l'Église, et alors il désigne l'ensemble des règles et prescriptions sur l'administration des sacrements, la célébration des cérémonies, la tenue et la conduite des ecclésiastiques, la division des diocèses et des paroisses, et l'administration des biens ecclésiastiques.

Dans un sens plus étroit encore on comprend sous ce mot la règle des couvents et des ordres religieux.

Toutes les règles et toutes les prescriptions de ce genre, ressortant de la destinée éternelle ou temporelle de l'homme, et emportant par là même la récompense ou le châtiment de leur observation ou de leur violation, ont un caractère et une force absolument obligatoires, et sont, par conséquent, des lois dans le sens strict et complet du mot. Elles dépendent plus ou moins immédiatement du dogme, sont d'origine divine ou humaine, ont une valeur générale ou particulière, sont immuables ou variables. Le droit d'instituer des lois disciplinaires est un droit essentiel de la puissance de l'Église. Le Christ, à qui a été donné tout pouvoir dans le ciel et sur la terre, a transmis ce droit à Pierre et aux Apôtres, et de ceux-ci il a passé au Pape et aux évêques ; il ressort de la nature de l'Église, société indépendante et autonome (1). Ainsi la discipline ecclésiastique repose non-seulement sur des prescriptions légales, mais encore sur la coutume. Les prescriptions de la discipline universelle de l'Église se fondent, soit sur l'Écriture sainte et les traditions apostoliques, soit sur les décisions des conciles universels, soit sur des pratiques et des coutumes générales (2).

Les prescriptions fondées sur les ordonnances divines sont immuables ; les autres ne peuvent être changées que par le consentement du Pape, sans lequel nulle prescription disciplinaire nouvelle ne peut être introduite dans des matières importantes (3). Les lois particulières et les coutumes spéciales relatives à la discipline sont variables suivant les lieux, les temps et les circonstances (4). Cependant toutes les coutumes de ce genre qui ne sont contraires ni à la foi, ni aux bonnes mœurs, doivent être observées et respectées même par le Pape (5). En général l'esprit, la situation, les besoins et les habitudes des peuples et des contrées doivent être pris en extrême considération pour tout ce qui concerne la discipline. C'est pourquoi la valeur obligatoire des prescriptions disciplinaires, même des conciles universels, est subordonnée à leur adoption et à leur promulgation dans chaque pays et chaque diocèse (6), et les évêques ont le droit, et le devoir s'il y a lieu, de faire au Pape des représentations fondées sur des considérations locales, dans des cas

(1) Gregor. I, can. *Sicut,* dist. XV.

(2) August. *ad Januar., epist.* 118. Can. *Illa*, dist. XII.

(3) Ivo Carnotensis, *epist.* 180. Conf. l. VII, cod. *de Summa Trinit.* (I, 1).

(4) Can. *Illa*, citat.

(5) Gregor. I, can. *de Ecclesiast.*, c. 25, quæst. 1. Leo I, can. *Privilegia*, c. 25, quæst. 2.

(6) Pallavicini, *Hist. Concil. Trid.*, l. XXIV, c. 11 sq.

particuliers, même à propos d'ordonnances disciplinaires générales émanées des Papes (1).

Les souverains chrétiens ont toujours prétendu être écoutés, quand il s'est agi d'introduire dans leurs États de nouvelles prescriptions disciplinaires. Ainsi les rois de France s'étant opposés aux décrets de réforme du concile de Trente, ces décrets n'ont été admis, publiés et appliqués en France que partiellement, à mesure qu'ils ont obtenu l'assentiment royal. Aujourd'hui même, malgré la séparation de l'Église et de l'État, on fait valoir au nom de l'État le droit d'opposition sous ce rapport, en tant que l'État et l'ordre public y sont intéressés, et la publication des nouvelles prescriptions disciplinaires qui ne concernent pas exclusivement le clergé n'est pas tolérée sans l'autorisation préalable du gouvernement.

Richter, *Manuel du Droit ecclésiastique catholique et évangélique*, § 176; Permaneder, *Manuel*, etc., § 61.

De Moy.

DISCIPLINE. On nomme ainsi non-seulement la mortification particulière de la flagellation, *disciplina flagelli*, introduite dans les couvents par la règle ou la coutume, mais encore l'instrument de cette flagellation. Morin pense que cette coutume ne naquit qu'au milieu du dixième siècle, et qu'elle devint de plus en plus générale après les exemples donnés par Dominique le Cuirassé. Mais on la trouve déjà dans les règles de S. Aurélius ou Aurélien, évêque d'Arles († 551). La discipline était volontaire ou obligatoire, ordonnée, dans ce dernier cas, par les statuts de l'ordre pour certains temps ou imposée par les supérieurs pour certaines fautes; dans le premier cas c'étaient les moines qui par zèle et esprit de mortification se flagellaient réciproquement ou s'appliquaient eux-mêmes la discipline.

La règle que nous venons de citer (c. 41) porte : *Pro qualibet culpa si necesse fuerit flagelli accipere disciplinam, nunquam legitimus excedatur numerus, id est triginta et novem*, et prescrit aussi comment elle doit être donnée. Celui qui va recevoir la discipline se jette à genoux, se dépouille jusqu'à la ceinture, se prosterne et reçoit les coups en silence ou en disant : *Mea culpa, ego me emendabo.* Les assistants doivent également se taire jusqu'à ce que l'abbé leur rende la parole. Cependant les supérieurs peuvent, pendant la flagellation, prier pour le pénitent. Après la flagellation celui qui a donné la discipline aide le flagellé à remettre ses vêtements. Celui-ci se lève, reste debout sans bouger, jusqu'à ce que l'abbé dise : *Ite sessum.* Alors il s'incline et retourne à sa place. La discipline ne peut être donnée à un religieux que par des confrères d'un rang égal au sien ; celui d'un ordre supérieur peut l'appliquer à celui d'un rang inférieur, mais jamais l'inverse n'est toléré. Ainsi un diacre ne peut donner la discipline à un prêtre. Il est dit dans Matth. Pâris, à l'année 1252 : *Vestibus igitur spoliatus, ferens in manu virgam, quam vulgariter baleis appellamus, intravit capitulum, et, confitens culpam suam singulis fratribus, disciplinas nuda carne accepit.* Les ouvrages de Pierre Damien (1), de Herimann (2), d'Anselme (3), de Regino (4), de Dufresne (5), renferment divers rensei-

(1) C. 1, *de Constit.* in VI (I, 2); c. 5, X, *de Rescr.* (I, 3). Benedict. XIV, *de Synodo diœces.*, l. IX, c. 8.

(1) In *Vita Romualdi*, n. 93, l. I, ep. 19; l. VI, ep. 1, 27.

(2) *De Restauratione et Martini Tornac.*, c. 88.

(3) L. III, ep. 15.

(4) L. II.

(5) *Glossarium*, s. v. *Disciplina.*

gnements sur cette matière. D'après un manuscrit de Corbie, c'était l'affaire de l'aumônier de procurer les instruments de discipline (*providere disciplinas*, sc. *virgas de booul et vimiaus de Karle in capitulo*). Il est probable que la discipline volontaire était également connue avant Dominique le Cuirassé; mais la pénitence privée, que naturellement le pénitent tenait secrète, par esprit d'humilité, fut plus connue, se répandit davantage après les éloges qu'en fit Pierre Damien dans le panégyrique de Dominique le Cuirassé (1). Les laïques en firent eux-mêmes usage à dater de cette époque. Cette coutume fut poussée à l'extrême par les *Flagellants* (2) et suscita sous cette forme le blâme de l'Église.

EBERL.

DISCIPLINE DU SECRET. Tant que durèrent les persécutions, les Chrétiens furent obligés de tenir secrète une partie de leur doctrine et de leur culte. Il le fallait d'abord vis-à-vis des infidèles, car l'expérience avait prouvé combien ceux-ci défiguraient scandaleusement les plus saints mystères du Christianisme. On avait représenté les agapes et l'Eucharistie comme des repas thyestiques et des orgies où régnaient le plus affreux désordre, l'inceste et la promiscuité, *libido vaga* (3). On pouvait donc appliquer ici la parole du Sauveur : « Ne jetez pas les perles aux pourceaux (4). »

Il le fallait ensuite à l'égard des catéchumènes eux-mêmes et par un double motif. Premièrement, il se pouvait que des ennemis du Christianisme prissent le masque de catéchumène pour découvrir les mystères des Chrétiens et avoir en main les moyens de leur nuire.

(1) Conf. l'art. DOMINIQUE LE CUIRASSÉ, et RACHAT DES PÉNITENCES ECCLÉSIASTIQUES.

(2) *Voy* FLAGELLANTS.

(3) Conf. Athenagoras, *Legatio*, c. 4. Minucius Félix, c. 9. Tertull., *Apologet.*, c. 7.

(4) *Matt*, 7, 6.

C'est un soupçon de ce genre que l'évêque de Sicca fit d'abord, mais à tort, planer sur le catéchumène Arnobe. Pour n'avoir rien à craindre de ces pseudo-catéchumènes, on ne leur révélait pas tout d'abord les mystères; on les y conduisait peu à peu et après de nombreuses épreuves.

Secondement, l'apôtre S. Paul avait dit de lui-même qu'il ne donnait que du lait aux enfants, et qu'il réservait une nourriture plus forte à ceux qui étaient plus mûrs (1). Les anciens considéraient les paroles de l'Apôtre comme un avertissement et n'initiaient que peu à peu les catéchumènes aux mystères et au culte sacramentel du Christianisme. C'est cette pratique qu'on appelle la *discipline du secret;* elle consistait dans les points suivants :

1° On ne laissait pas assister les païens et les catéchumènes à tout l'office divin; ils devaient se retirer après la prédication. De là naquit la distinction de la messe des catéchumènes et de la messe des fidèles, différence qui constate l'existence de la discipline du secret.

2° On n'initiait en général les catéchumènes qu'au bout d'un enseignement de plusieurs années aux sacrements, notamment du Baptême et de l'Eucharistie, et aux saintes cérémonies qui les accompagnent. C'est ce que prouvent les célèbres catéchèses mystagogiques de S. Cyrille de Jérusalem, qui sont à leur tour une preuve de l'existence de la discipline du secret.

3° Quand on parlait publiquement de l'Eucharistie, on le faisait de manière à ne pas révéler le mystère aux infidèles, tout en restant parfaitement intelligible pour les Chrétiens. Une pierre tumulaire, découverte en 1839 à Autun, en donne un exemple remarquable. Cette pierre date probablement du temps de

(1) I *Cor.*, 3, 2. *Hébr.*, 5, 12-14.

la persécution des Chrétiens sous Marc-Aurèle. L'inscription conservée, en distiques grecs (expliquée par le P. Secchi, Jésuite, le professeur Franz, de Berlin, et Fr. Windischmann, de Munich), dit : « La race sacrée du céleste Poisson fit « connaître parmi les mortels la source « immortelle d'une eau divine. Rafraîchis ton âme, ô ami ! dans les eaux « éternelles d'une inépuisable sagesse ; « prends l'aliment doux comme le miel « du Sauveur des saints ; mange et « bois, portant le poisson de tes deux « mains, etc. » Ceux qui n'étaient pas initiés devaient prendre ces mots pour un patois inintelligible ; mais le Chrétien savait de quoi il s'agissait sous la figure du poisson ; il savait que le poisson était un symbole du Christ, parce que les lettres du mot ἰχθὺς (*poisson*) forment les initiales des mots : Ἰησοῦς Χριστὸς, Θεοῦ Υἱὸς σωτήρ. Le Chrétien qui lisait cette inscription savait que la race sacrée du Poisson céleste représentait les missionnaires chrétiens de la Gaule, et que l'aliment plus doux que le miel porté des deux mains n'était autre que le pain eucharistique.

L'histoire de S. Chrysostome fournit encore une preuve merveilleuse de la discipline du secret. Un grand tumulte avait éclaté dans une église de Constantinople et le calice avait été renversé. S. Chrysostome, écrivant au Pape Innocent Ier, en parle ouvertement. « Le sang du Christ fut renversé. » Il n'y avait pas lieu, dans une lettre au Pape, de rien cacher ; mais Palladius, dans la vie de S. Chrysostome dit, en parlant du même fait : « Ils renversèrent les symboles qui sont connus des fidèles. » Il suit la discipline du secret, et s'explique d'autant plus obscurément que son livre était destiné à la publicité et pouvait être lu par les païens (1).

(1) Conf. Dœllinger, *l'Eucharistie dans les trois premiers siècles*, 1826.

Nous trouvons d'autres exemples dans Origène : « Les initiés savent ce que je veux dire (1) ; » et dans S. Épiphane, lorsqu'il cite ainsi la formule de consécration : « Τοῦτό μού ἐστι τόδε. » On peut voir encore d'autres exemples dans l'Histoire des Dogmes de Klée (2).

Outre les sacrements, on tenait secrets surtout le dogme de la Trinité et le *Pater*.

Tout ce qui précède prouve évidemment qu'il existait une discipline du secret dans l'Église primitive, et l'esprit de parti a pu seul porter les protestants des temps modernes à la nier. Ils ont voulu (notamment Emmanuel Schelstrate) priver ainsi les Catholiques d'un argument incontestable, qui explique par la discipline du secret comment on ne trouve pas la preuve de certains dogmes dans les plus anciens Pères ; mais, en revanche, de savants protestants modernes, nommément Richard Rothe, de Heidelberg (3), et Credner, de Giessen (4), ont reconnu l'existence de cette discipline.

Quant à l'époque à laquelle elle fut introduite, Rothe prétend qu'elle est postérieure à S. Justin, par conséquent à la moitié du deuxième siècle, car S. Justin parlait encore très-ouvertement de l'Eucharistie (5). Ce dernier point est vrai, mais la conclusion que Rothe en a tirée est fausse. Au temps de S. Justin vivait le gnostique Marcion. Or celui-ci combattait la discipline du secret comme une nouveauté contraire à l'esprit du Christianisme (6). Il fallait par conséquent que la discipline du secret eût existé avant Marcion, et elle n'a pu être

(1) Hom. 8, n. 4, *in Exod.*
(2) T. II, p. 233.
(3) *De Disciplina arcani*, et c. *Comment. Academ.*, Heidelb., 1831.
(4) *Gaz. litt. de Iéna*, 1844, n. 164.
(5) *Apol.*, I, 66.
(6) Conf. Néander, *Hist. de l'Égl.*, t. I, p. 540, Hieron., *Comment. in Epist. ad Galat.*, 6, 6. Tertull., *de Præscript.*, c. 41.

introduite après lui. Le langage de S. Justin à propos de l'Eucharistie n'est donc qu'une exception à la règle, déterminée et justifiée par une circonstance particulière; en effet, S. Justin ne pouvait rendre l'empereur favorable aux Chrétiens que par une explication franche et claire des cérémonies de l'Eucharistie, que les païens se plaisaient à défigurer et à incriminer d'une manière odieuse.

Il faut remarquer que cette discipline dura au delà du temps des persécutions. Les exemples cités plus haut de S. Chrysostome, de Palladius et d'Épiphane, prouvent qu'on l'observait encore à la fin du quatrième et du cinquième siècle. Et cela était naturel : tant que l'empire compta, même sous les empereurs chrétiens, beaucoup de sujets païens, les fidèles eurent les mêmes motifs de garantir leurs mystères de toute profanation. Ce ne fut que lorsque le paganisme fut complétement aboli, au sixième siècle, que la discipline du secret put cesser.

Cf. Schelstrate, *Diss. de Disciplina arcani*, Rome, 1685; Scholliner, *Diss. de Disciplina arcani*, Venet., 1756; Lienhardt, *de Antiq. liturg. et de Disciplina arcani*, Argentor., 1829; Le Pape de Trévern, *Discussion amicale*, 2 vol., Paris; Toklot, *de Disciplina arcani*, Col., 1836. — Ouvrages protestants : Tenzel, *de Disciplina arcani, adv. Em. a Schelstrate;* Rothe, dans le traité indiqué ci-dessus; Credner, *Gaz. litt. de Iéna*, 1844, n° 164.

HÉFÉLÉ.

DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE. *V.* DISCIPLINAIRES (LOIS).

DISCIPLINE SCOLAIRE. On comprend sous ce mot tout ce qui contribue à maintenir l'ordre parmi les élèves. La discipline règne-t-elle dans une école, elle prouve que le maître est digne de ce nom; où elle manque, le maître est faible et l'avenir des élèves en question. Le maître qui a la vocation, qu'anime l'esprit du Christianisme, que soutient un caractère ferme, a, en général, besoin de fort peu de moyens pour établir et maintenir une bonne discipline dans son école; la discipline est tout entière dans sa personne et dans sa tenue. Il y a cependant certaines règles dont nul ne peut s'écarter sans compromettre l'ordre. Il faut que le maître maintienne une justice sévère et égale pour tous; qu'il ne se détermine jamais par la faveur, le caprice, la complaisance. Que chaque élève ait sa place marquée; on évite par là l'arbitraire, les disputes, la perte de temps, la ruine du matériel. L'arrivée, le départ, l'attitude durant la leçon, la pose, la tenue du crayon, de la plume, du livre, la promptitude à se mettre à l'ouvrage au signe du maître, sont des points qui ne sont pas sans importance. Le maître prévoyant doit y veiller, car les enfants sont naturellement négligents, sinon par mauvaise volonté, du moins par faiblesse et légèreté. Il faut de même que tout se fasse au temps marqué, l'arrivée et le départ, le commencement et la fin des exercices; le maître gagne du temps, l'élève prend de bonnes habitudes. Mais le maître doit en tout donner l'exemple; il ne doit ni changer, ni allonger, ni altérer les heures de leçons, ni l'ordre des cours une fois arrêté. Habituer les enfants à faire exactement, à remettre ponctuellement leur tâche de chaque jour, c'est les accoutumer à une conduite régulière. Leur accorder sans nécessité du délai, c'est affaiblir leur conscience. Il va sans dire que le maître a réglé le temps en réfléchissant d'avance sur celui qui est nécessaire à l'enfant. Le maître obtient de l'ordre dans les réponses des élèves s'il ne permet jamais les réponses de plusieurs enfants à la fois, et s'il tient à ce que l'enfant parle toujours d'une voix claire et mesurée et donne une réponse nette et précise. Mais tout est inutile si d'abord le maître

n'est pas sérieux et indulgent, juste et doux, de telle sorte que les élèves prennent confiance en lui et aiment son école.

Faut-il admettre ou rejeter les récompenses et les punitions dans la discipline scolaire ?

Nous ne partageons pas, certainement, l'opinion de ceux qui prétendent qu'il faut exclure du régime des écoles toute espèce de châtiment, sous prétexte que toute action porte en elle-même sa récompense ou sa peine, et qui, rejetant tout moyen de répression disciplinaire, pensent maintenir l'ordre et la moralité par la seule vertu de l'enseignement. Certains pédagogues de la fin du dernier siècle et du commencement de celui-ci ont poussé aussi loin que possible l'exagération à cet égard. L'écolier, disent-ils, doit découvrir par lui-même les lois de ses actions, la règle de sa conduite, au moyen des questions que lui pose habilement le maître. Une fois découvertes et reconnues, l'élève les suivra, car c'est la tête qui mène la volonté ; ce qui est reconnu bon se fait nécessairement. Enseigner, éclairer, raisonner, c'est le point capital. Quelques-uns ont même été jusqu'à prétendre qu'il faut faire connaître toutes les passions aux enfants. Du moment, disent-ils, qu'on révèle exactement à l'enfant la nature et les suites d'une passion, qu'on lui signale nettement le caractère de ce qui est défendu et immoral, l'enfant ne s'y abandonne plus. On sait quels fruits a produits la manie de vouloir conduire l'élève par la lumière de sa propre raison, et non par l'autorité d'une raison étrangère. L'égoïsme, l'orgueil, l'entêtement sont les conséquences fatales d'une éducation fondée sur la raison seule. Si le maître est vraiment maître, maître de son école, il faut qu'il soit revêtu d'autorité, entouré de respect, armé d'une parole vraiment dogmatique. L'enfance est l'âge où se forment les habitudes, les mœurs, par la parole et l'exemple. Que si nous voulons que le maître non-seulement avertisse, mais punisse, il va de soi que le châtiment doit être rare, modéré, utile en lui-même autant que par son effet, jamais brutal ; que les voies de fait sont aussi funestes dans leurs excès que la faiblesse qui raisonne à perte de vue, et que le maître d'école qui a toujours la verge à la main tyrannise, mais ne moralise pas son troupeau (1). Il y a un sage milieu entre la lâche philanthropie qui ne châtie jamais et la dureté qui gourmande toujours. Ce milieu est proclamé par les saintes Écritures : « Celui qui épargne la verge hait son fils ; mais celui qui l'aime s'applique à le corriger (2). » « Un cheval indompté devient intraitable, et l'enfant abandonné à sa volonté devient insolent. Courbez le cou de l'enfant pendant qu'il est jeune, châtiez-le pendant qu'il est enfant, de peur qu'il ne s'endurcisse et qu'il ne veuille plus vous obéir (3). » « Enfants, obéissez en tout à vos pères et à vos mères, car cela est agréable au Seigneur. Pères, n'irritez point vos enfants de peur qu'ils ne tombent dans l'abattement (4). » « Ayez soin de les bien élever, en les encourageant et les instruisant selon le Seigneur (5). »

Les récompenses et les châtiments

(1) Les voies de fait paraîtraient être encore en grand usage dans les écoles d'Allemagne si on en pouvait juger d'après les calculs faits par un maître d'école, nommé *Jacob Hæuberlé*, qui, rendant compte de 51 années 7 mois d'enseignement primaire, dit avoir distribué 911,527 coups de bâton, 124,000 coups de verge, 20,989 coups de règle, 10,235 claques, 7,905 soufflets, 1,115,800 chiquenaudes, 22,763 avertissements sur la tête avec le catéchisme ou la bible. 777 enfants furent mis à genoux sur des pois, 631 sur un bois tranchant ; 5,001 furent ornés du bonnet d'âne, etc. Voy. l'original allemand de ce Dictionnaire, t. IX, p. 109.

(2) *Prov.*, 13, 24.

(3) *Ecclés.*, 30, 8, 12.

(4) *Coloss.*, 3, 20, 21.

(5) *Éph.*, 6, 1, 4.

que nous croyons utiles, sous certaines conditions, ne sont autre chose que des moyens d'encourager au bien et de détourner du mal. Ils stimulent et facilitent l'amendement et les progrès des enfants, qui ne peuvent comprendre la valeur et l'utilité de leurs études en elles-mêmes, et ne sauraient apprécier toute l'importance de ce qu'on leur commande ou leur défend. Quand ils le comprendraient, le désir d'apprendre, la curiosité native, la raison qui se développe sont continuellement en lutte avec la paresse, la négligence, la légèreté et toutes les mauvaises passions naissantes. Le maître stimule et retient, encourage et effraye, par l'espoir de la récompense et la crainte de la punition.

Avant de citer quelques-uns de ces moyens auxiliaires, si utiles au maître pour accomplir sa tâche, nous revenons un moment sur ce que nous avons dit plus haut. La véritable base de la discipline de l'école, c'est le caractère bienveillant et sérieux du maître, sa parole à la fois grave et douce, impérative et persuasive ; c'est le zèle et la chaleur qu'il apporte à son enseignement ; c'est la simplicité et la clarté de sa méthode, c'est l'ordre et la variété qu'il sait mettre dans ses différents exercices, qui doivent soutenir et raviver l'attention de ses élèves. S'il n'y a que de la fermeté et de la sécheresse dans la parole et l'attitude du maître, l'ordre sera extérieur, l'obéissance sera de la contrainte, les infractions seront fréquentes, le châtiment presque permanent, le succès certainement compromis. Si au contraire le maître est bon, doux, attirant tout en étant ferme, il préservera, sans autre moyen disciplinaire, pour ainsi dire, que sa parole, son regard, le son de sa voix, l'aspect de son visage, ses jeunes auditeurs des fautes habituelles de leur âge, de la paresse, de la distraction, de l'inattention, de la légèreté, de la désobéissance. Il n'aura que rarement recours à des punitions sévères, pour corriger un enfant qu'on lui aura amené déjà vicieux, pour maintenir ceux dont les mauvais exemples pourraient devenir contagieux, pour terrifier même ceux dont la corruption précoce menacerait de gangréner tout le troupeau.

Les récompenses et les punitions doivent varier suivant les sujets, suivant leur caractère, leur aptitude, leur bon vouloir, leur tempérament, leur âge et leur sexe. Elles sont matérielles ou morales : celles-ci sont dans tous les cas préférables et doivent, autant que possible, remplacer celles-là, qui sont applicables surtout aux premières années. Les moyens moraux qu'on peut employer répondent aux trois facultés principales de l'homme.

Si l'instituteur s'adresse surtout aux facultés intellectuelles de l'enfant, il instruit, encourage, avertit, loue, blâme ou menace ; s'il enseigne, que sa parole, toujours bienveillante, soit en même temps sérieuse et brève. Le perpétuel raisonnement est inutile et funeste ; il ne sert qu'à former des esprits ergoteurs, superbes et sceptiques. La parole du maître doit nécessairement être dogmatique. Il enseigne parce qu'il sait : l'enfant écoute et croit parce qu'il est ignorant.

S'il loue, la louange ne portera jamais sur les qualités naturelles du corps ou de l'esprit, de la naissance ou de la fortune. L'enfant sage, docile et raisonnable, est heureux de la satisfaction du maître, de la joie de Dieu et de son ange gardien. — La louange exagérée est aussi nuisible que celle qui est imméritée ; pour être profitable elle doit être vraie, par conséquent modérée autant que juste, rare autant que modérée.

S'il blâme, le reproche, grave et sévère, sera néanmoins tempéré par la douceur et un fond de bienveillance, et

le maître se gardera surtout d'être passionné, cruel et brutal, ou froid, dédaigneux et indifférent. Il faut que l'enfant voie au visage sérieux, au regard attristé du maître combien celui-ci est touché de sa faute, combien il tient à son amendement. Le mépris, la raillerie, le sarcasme blessent et ne guérissent pas; le maître qui s'en sert est impardonnable, comme s'il maltraitait physiquement son élève. Si la menace ne produit pas d'effet, s'il faut qu'elle se réalise, la punition annoncée devra être irrévocable; les prières ni les larmes ne devront la suspendre ou la détourner, pour peu que le maître veuille conserver son autorité. L'espoir de l'impunité affaiblit la crainte salutaire du châtiment et fortifie le désir de ce qui est défendu. Aussi le bon maître menace rarement et toujours avec modération. La passion seule fait des menaces qui dépassent la mesure raisonnable et les limites du possible.

Lorsque l'instituteur s'adresse aux facultés morales, ses moyens sont la honte et la louange. Il ne faut pas que la honte soit tout d'abord publique, si l'enfant est bon en somme; on le prend en particulier, et on lui promet, s'il s'amende, de ne point parler de sa faute. La honte ne doit être affichée que dans le cas où l'enfant est réellement vicieux. Il est imprudent de vouloir obtenir un aveu formel de l'enfant que l'embarras rend muet, ou de prolonger la réprimande quand le coupable donne des signes évidents de repentir. C'est dans la crainte du châtiment qu'est toute l'efficacité de ce remède: que le maître s'en contente, quand il voit qu'elle agit, puisqu'il atteint son but sans user son moyen.

Mais le mal se manifeste sous des formes multiples. L'enfant, à mesure qu'il grandit, se montre tour à tour sensuel, avide, avare, égoïste; il veut avoir raison; il trouble l'ordre; il a de la rancune; il est vindicatif. L'enfant qui naguère criait, battait, trépignait, le voilà qui dédaigne la parole de ses parents et de ses maîtres, qui néglige ses devoirs, résiste à la loi, se révolte en fait et en parole. Le garçon est mutin, opiniâtre, insolent; la jeune fille est taquine, boudeuse, entêtée. La discipline non-seulement doit positivement habituer à l'obéissance, elle doit réprimer le mal qui pullule et punir la volonté qui résiste. Une aveugle négligence ou une imprudente sévérité gâterait tout.

Le blâme, mêlé de sévérité et d'affection, suffit une première fois pour réprimer une mauvaise volonté irréfléchie, le maître proportionnant d'ailleurs le blâme à l'espèce et à la grandeur de la faute, à l'âge et aux dispositions de l'enfant. C'est d'abord un regard mécontent et désapprobateur; puis il y associe la parole, et le blâme devient une réprimande douce ou sévère, privée ou publique. Le mauvais vouloir persévérant, le blâme est accompagné de menace, et l'enfant doit sentir qu'il en coûtera au maître de la réaliser. — La réprimande publique, les mauvaises notes, les entraves à la liberté, l'isolement, la station, la privation de tel ou tel mets, de tel ou tel repas, le pain sec, qui satisfait le besoin et ne flatte pas le goût, la privation de récréation, la séquestration rare, courte, dans un lieu sain, aéré et surveillé, sont autant de moyens de répression qui ont leur utilité relative. Mais il ne faut pas oublier que la punition redouble le mal si l'homme intérieur n'est pas touché, si le repentir né de l'amour ne le ramène vers l'amour; tandis que l'homme extérieur est contenu par la justice et le châtiment, la charité seule rend la discipline salutaire, la punition efficace. Les moyens disciplinaires ne doivent jamais avoir un caractère de vengeance, comme les mesures de police ou les châtiments criminels; ils doivent corriger en répri-

mant; c'est pourquoi la douleur physique doit autant que possible se transformer en peine morale. Il ne faut pas que la seule crainte de la douleur corporelle détourne l'enfant de l'infraction de la loi. La honte, le regret, le remords d'avoir contristé le maître, outragé Dieu, d'avoir perdu l'amour de l'un et de l'autre, sont les sentiments qu'il faut réveiller dans l'enfant et associer à la punition pour la rendre profitable.

Le quart d'heure qui suit la punition est des plus importants. Il faut laisser à l'enfant le temps de pleurer sa faute; il ne faut pas prétendre qu'il sèche immédiatement ses larmes et renfonce sa douleur. Le maître devra, avec calme et sans rancune, rompre avec ce qui vient de se passer, et recommencer à nouveau en donnant tranquillement à l'enfant une tâche à remplir. Il n'exigera de l'enfant puni aucune marque particulière d'humilité, aucune parole spéciale d'excuse; mais il se gardera tout aussi soigneusement de toute parole qui pourrait faire croire qu'il s'est trompé, qu'il regrette la punition, qu'il s'en excuse.

Il en est de la récompense comme de la punition. Se réjouir avec les enfants du bien obtenu, s'affliger de l'insuccès, détester ce qui est mauvais, déplorer ce qui est insensé, tel est le devoir du bon instituteur. Il combattra l'ambition, la gloriole, la vanité, en montrant aux enfants que ce qui procède de cette source n'a pas de mérite aux yeux de Dieu, et que chercher à plaire à Dieu est le suprême et souverain bien. Nous savons que la distribution des récompenses, malgré toute la prudence et l'impartialité qu'on peut y mettre, a ses inconvénients et ses dangers; elle n'en demeure pas moins nécessaire, non comme but, mais comme moyen, quand on a affaire à beaucoup d'enfants. Les récompenses réveillent le sentiment de l'honneur véritable; elles stimulent la paresse, refrènent la légèreté, modèrent la dissipation, réveillent l'attention, enflamment le courage. Il ne faut pas les accorder à l'application et à la bonne conduite habituelles, de peur que l'amour des distinctions, des honneurs, des privilèges, ne deviennent l'unique aiguillon de l'enfant, ou qu'elles perdent leur prix par leur fréquence même. Les enfants doivent apprendre que leur devoir strict est de bien faire, et que le mal porte ses fruits. Les récompenses extraordinaires doivent être réservées pour des cas particuliers, et être distribuées, non-seulement au talent, mais à l'application soutenue, à la moralité constatée, à la bonne conduite persévérante.

La récompense se proportionne aussi à l'âge : l'enfance est sensible aux jouissances purement physiques, aux récréations des sens ; plus tard ces récréations doivent s'ennoblir, ces jouissances se spiritualiser. L'enfant se délecte de cerises et de jouets; le jeune garçon se réjouit d'une histoire, d'un livre, d'une image, d'une carte de géographie, d'un petit voyage à pied. Mais il y a des degrés même pour l'enfance; une fleur vaut mieux qu'un bonbon, un récit que de l'argent. Qu'on se garde surtout de ce qui flatte les sens trop grossièrement ou trop délicatement (ce qui revient au même); de ce qui excite les passions sensuelles, les inclinations charnelles, la gourmandise, le luxe et la vanité. Récompenser une action légitime par une jouissance presque illégitime, c'est une contradiction dans laquelle tombent trop souvent les parents faibles et idolâtres de leurs enfants. A mesure que l'enfant grandit, comme on lui retire les moyens artificiels qui l'aidaient à écrire droit, on lui retirera la récompense, et il remplira son devoir pour lui-même. Il ne faut pas que jamais la récompense lui semble due; elle est une grâce et

non un droit : le maître et les parents l'accordent parce qu'ils le jugent bon, et non parce qu'elle est obligatoire. Si l'enfant s'habituait à la considérer comme un droit, elle corromprait son sens moral, et toute récompense acquise augmenterait sa convoitise.

Qui doit punir? Le maître, et lui seul! Il a connu la faute, il en a senti la portée ; seul il peut proportionner justement le châtiment au délit. Il est assez ému de voir l'enfant en faute pour que le châtiment ne soit pas le froid arrêt d'une loi morte et arbitraire. Il est trop loin de l'enfant par son âge et son expérience pour que la punition soit passionnée et excessive.

La modération est la règle suprême dans la distribution des punitions et des récompenses; ce sont des moyens, il ne faut pas l'oublier, jamais le but. Trop de boissons douces affadissent ; l'opium énerve et décourage. Trop de louanges et de récompenses, trop de réprimandes et de châtiments sont également nuisibles et rendent vain ou lâche, égoïste ou bas, entêté ou faible, vantard ou menteur, etc.

La même mesure ne convient pas à tous. L'un est amolli par un seul regard sévère, un seul mot rude, tandis que l'autre reste impassible sous une pluie de paroles et en face d'une explosion de colère. Autant que possible la nature de la faute doit déterminer celle de la punition; le coupable doit porter les conséquences de sa faute. On fuit l'enfant querelleur, on ne charge de rien celui qui est négligent, on parle peu à l'indiscret, on se montre incrédule envers le menteur, on isole le bavard, on fait jeûner le gourmand.

Il est bien entendu que l'instituteur qui récompense ou punit évite à tout prix la partialité, l'arbitraire, le caprice, les passions, l'intérêt propre, qui rendent l'enfant défiant, opiniâtre, rusé, dissimulé, hypocrite. Le maître applique la peine, distribue la récompense comme organe désintéressé de la loi, sans y mêler rien de personnel, qui donnerait le caractère de la partialité, de la faveur ou de la haine à sa conduite; non pas qu'il doive être indifférent, car la joie que lui donnent les progrès de l'élève, la douleur que lui causent ses fautes sont d'indispensables auxiliaires de l'éducation ; son affection se prouve en ce qu'il la conserve tout en punissant. Mais il faut que l'élève sache que tel acte a infailliblement telle conséquence; alors seulement la discipline s'affermit, la règle acquiert une autorité toujours respectée.

Cependant il ne faut pas que l'impartialité soit aveugle et la justice fatale; l'éducation s'adresse à des âmes, elle agit sur des volontés libres; elle doit avoir égard plus à l'intention qu'au fait, remonter à la source de l'action plutôt qu'apprécier ses simples conséquences, et, ainsi, elle variera même dans la distribution des récompenses et des peines suivant l'état moral des enfants. Sans cette prudence, qui approprie toujours le remède au mal, le maître se fourvoierait et méconnaîtrait que le même fait peut procéder de motifs différents et être estimé de façons diverses; que l'application peut provenir du goût de l'étude, de l'intérêt propre, de l'ambition; que la même récompense encourage favorablement l'un, exalte outre mesure l'autre; que la honte améliore celui-ci, abat et énerve celui-là, excite l'insolence et la rébellion d'un troisième. Pour que l'application diverse d'une même règle ne rende pas le maître suspect aux yeux de ses élèves, il faut que ceux-ci aient la conviction parfaite de sa justice; il faut qu'ils aient en lui la confiance qu'inspire le père de famille que ses enfants ne croient jamais capable de partialité à leur égard.

Cf. Curtman, *Manuel d'Éducation et*

d'Instruction, t. II, p. 243 ; Zerenner, *Principes de la Discipline des écoles*, Magdebourg, 1826; *des Punitions et des Récompenses,* Fecht, Heidelberg, 1811 ; Hergang, *Encycl. pédag.*, t. I, p. 257; t. II, p. 630; Th. Ratisbonne, *Essai sur l'Éducation morale*, Strasbourg, 1828, chez Février.

STEMMER.

DISIBOD (S.), évêque régionnaire, naquit en Irlande, où il entra dans un couvent. Sa vertu et sa science rendirent son nom illustre dans l'Église. Ses sermons ramenèrent beaucoup de Chrétiens dans la voie du repentir et de la perfection ; ils respiraient la simplicité évangélique. Son humilité et sa charité donnaient une vertu secrète à chacune de ses paroles; elles pénétraient les cœurs les plus durs et les entraînaient aux plus pénibles sacrifices de la vie chrétienne. Sa douceur, sa patience, son humanité gagnaient ceux que sa parole avait laissés froids ou indifférents.

Il fonda dans le diocèse de Mayence un couvent nommé Disenberg, qui fut transformé plus tard en cure collégiale. Le couvent de Disenberg ou Disibodenberg était situé dans le comté de Sponheim, à deux milles de Creuznach, et appartient aujourd'hui à l'évêché de Trèves (1). Après avoir longtemps travaillé avec ardeur et succès à la vigne du Seigneur, Disibod fut sacré évêque régionnaire. Il mourut vers l'an 700, ou un peu plus tôt, suivant quelques auteurs.

Voy. Surius, *Hist. de la vie et des miracles de S. Disibod*, écrite vers 1170 par Ste Hildegard, abbesse du couvent de Saint-Roch (*St-Rochusberge*), près de Bingen, au-dessous de Mayence, sur le Rhin; P. Sollier, *Act. Sanct.*, t. II *Julii*, *ad diem* 8, p. 581 ; Alb. Butler, *Vie des Pères et des Martyrs*, t. XII.

(1) Conf. Joannis, *de Rebus Moguntiacis*, passim.

DISPARITÉ DE CULTE. *Voy.* EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE.

DISPENSE. Exemption d'une loi existante donnée, pour un cas particulier, par l'autorité législative compétente. Il peut se présenter, par rapport à chaque loi, dans des cas particuliers, certaines circonstances qui demandent une exception, d'après les intentions mêmes du législateur, soit en vue du bien commun, soit par égard pour des intérêts privés.

Or le jugement relatif aux circonstances qui autorisent une telle exception ne peut être abandonné aux intéressés eux-mêmes; il appartient au législateur, auquel celui qui en a besoin doit s'adresser, en motivant sa demande. L'exemption de la loi obtenue dans ce cas s'appelle *dispense,* et se distingue du *privilége.*

La dispense n'a lieu que pour les lois disciplinaires (1). On ne peut être dispensé des lois naturelles ni des lois morales, qui sont universelles, immuables, pas plus que des lois divines positives. Cependant il peut arriver, sous ce dernier rapport, que, par interprétation, un cas tout à fait particulier soit déclaré n'être pas compris dans la loi. Cette déclaration interprétative n'est pas une dispense, quoiqu'elle en ait l'effet.

A la rigueur, l'autorité qui a édicté la loi est seule en droit d'en dispenser. Le pouvoir politique dispense de la loi civile, la puissance ecclésiastique de la loi de l'Église, l'évêque des ordonnances diocésaines, le Pape seul des lois générales de l'Église, dont il est spécialement question ici. Cependant, dans les premiers siècles, il arriva que, par exception, des évêques et des conciles provinciaux dispensèrent d'ordonnances générales, en ce sens qu'ils punirent les infracteurs de ces ordonnances, mais,

(1) *Voy.* DISCIPLINAIRES (lois).

la pénitence accomplie, l'absolution donnée, l'évêque autorisait, pour le salut de l'Église, la continuation du rapport établi contrairement à la loi. Toutefois, dans les cas importants il s'adressait toujours au Pape (1), qui confirmait la décision de l'évêque ou prenait directement une résolution. C'est ainsi que, le maintien de la discipline exigeant d'ailleurs une certaine sévérité et de l'uniformité, le droit de dispense fut peu à peu entièrement remis au Saint-Siége, et, depuis Innocent III, il est de principe invariable que le Pape seul peut régulièrement dispenser d'une loi générale de l'Église, et que l'évêque ne peut dispenser que dans les cas formellement prévus par le droit canon ou par des indults spéciaux du Pape (2).

Le concile de Trente exige, pour que la dispense soit régulièrement accordée, qu'il y ait un motif urgent et juste ou un avantage considérable et certain (*urgens justaque ratio et major quandoque utilitas*), que la dispense ne soit accordée qu'après une enquête préalable et avec connaissance de cause (*causa cognita ac summa maturitate*), et qu'elle soit accordée gratuitement (*gratis*); au cas contraire elle serait considérée comme subreptice (3).

Quant à la première condition, le motif de la dispense peut se rapporter soit au bien général, soit au bien d'un particulier, si, par exemple, en cas de non-dispense, l'impétrant devait subir une perte considérable, si le salut de son âme devait être menacé, si la paix conjugale et domestique devait être troublée, ou s'il devait en résulter d'autres dommages graves.

Quant à la seconde condition, la dispense donnée sans juste cause (*sine justa causa*) par un subordonné est non-seulement illégitime, mais encore nulle, et même la dispense donnée par un supérieur ecclésiastique d'une loi qu'il a portée lui-même est, dans le cas où il manquerait une juste cause de dispense, sinon invalide, du moins illégale.

Quant à la gratuité de la dispense, cela veut dire que celui qui dispense ne doit en retirer aucun avantage personnel. Par conséquent il n'est pas contraire à cette disposition que certains frais, réglés et fixés d'après l'état et la fortune du suppliant, soient exigés. Ce ne sont pas des dons, ce sont des taxes de chancellerie nécessitées par la rédaction, la transcription, la transmission de la dispense, ou ce qu'on appelle des compositions, qu'on réclame (*in foro externo*), et qui sont *appliquées* à des établissements ecclésiastiques.

On *divise* ces dispenses : premièrement, par rapport à la compétence du dispensateur, en papales et épiscopales;

Secondement, par rapport à l'empêchement qu'elles lèvent, suivant que cet empêchement est public ou secret, en dispenses *pro foro externo* et *pro foro interno s. conscientiæ;*

Troisièmement, par rapport à la forme, en dispenses de justice et de grâce (*dispensationes justitiæ et gratiæ*).

D'autres divisions sont d'un moindre intérêt pratique, comme les *dispensationes laudabiles*, *excusabiles* et *damnabiles*, *debitæ*, *permissivæ*, *prohibitæ; dispensationes legis*, *hominis* et *mixtæ*, *etc.*, *etc.*

Le Pape, dans les cas qui lui sont réservés, exerce son droit de dispense, *pro foro externo* par la daterie apostolique, *pro foro interno* par la pénitencerie (1).

Si les dispenses sont de nature à exi-

(1) C. 56, dist. L; c. 41, c. 1, quæst. 1; c. 6, 18, c. 1, quæst. 7, al.

(2) C. 15, X, *de Temp. ordin.*, I, 11; c. 4, X, *de Concess. præb.*, III, 8.

(3) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 18, *de Reform.*

(1) *Voy.* Curie romanie.

ger une enquête préalable sur la question de droit (*dispensationes in forma judiciali concedendæ*), ordinairement le Pape commet l'enquête à l'évêque diocésain qui a fait la demande ; mais, même dans les cas qui n'exigent pas cette enquête formelle et judiciaire préalable (*dispensationes in forma gratiosa concedendæ*), il faut du moins qu'on établisse la vérité des faits sur lesquels repose la demande, et, dans la règle, cette enquête sommaire et extrajudiciaire est aussi confiée à l'évêque de l'impétrant, en qualité de délégat ou de commissaire pontifical. Les évêques sont de droit (*jure ordinario*) aptes à dispenser dans les cas où ce droit leur a déjà été accordé expressément par les lois de l'Église, notamment pour dispenser des publications dans les affaires matrimoniales, pour dispenser des candidats à la coadjutorerie de certaines irrégularités, les chanoines et curés du devoir de la résidence. En outre ils peuvent (*jure extraordinario*) dispenser dans tous les cas où le Pape seul dispense si on ne peut arriver au Saint-Siége et si le cas est tel que le Pape en dispense d'ordinaire sans difficulté, s'il y a péril en la demeure (*periculum in mora*) et qu'on puisse présumer avec certitude l'obtention de la dispense papale. Il va de soi que, dans les deux cas, il faut faire plus tard les déclarations supplémentaires et demander la confirmation de la dispense donnée en présomption de celle du Saint-Siége.

Enfin les évêques peuvent encore dispenser en vertu de pouvoirs spéciaux délégués par le Pape (1), pouvoirs qui, sur leur demande, leur sont accordés tous les cinq ans (*facultates quinquennales*), ou en vertu d'indults personnels (*facultates extraordinariæ*). Ainsi, par exemple, ils ont le droit de dispenser de la loi de l'abstinence, des vœux simples, à peu d'exceptions près, de la

(1) *Voy.* Facultés.

plupart des empêchements de mariage prohibitif, et de plusieurs empêchements dirimants, sous certaines réserves.

Cependant, dans toutes les dispenses des empêchements de mariage accordées en vertu des facultés papales, il faut que chaque fois l'évêque *exprime* expressément la clause qu'il ne les a jamais accordées qu'en qualité de délégat du Siége apostolique, *tanquàm Sedis apostolicæ delegatus*. Le *vicaire général* doit, pour dispenser dans les cas où l'évêque ne dispense que *jure extraordinario* ou *delegato*, avoir le pouvoir spécial de l'évêque ; il faut aussi qu'il ait des pouvoirs spéciaux pour accorder les dispenses d'irrégularités et de censures (*ex delicto occulto*) dont, en vertu du droit canon (*jure ordinario*), l'évêque peut dispenser (1).

Pendant la vacance du siége épiscopal le droit ordinaire de dispense passe au chapitre et de celui-ci au vicaire capitulaire ; mais il ne s'étend pas aux cas pour lesquels l'évêque lui-même n'agit que *jure delegato* ou *extraordinario*.

Permaneder.

DISPERSION (*diaspora*). Dieu avait promis par serment à Abraham que sa postérité posséderait éternellement la terre de Canaan (2), et avait renouvelé cette promesse à Isaac (3) et à Jacob (4). Il mit, à la suite de grands miracles, la race d'Abraham en possession de cette terre riche et bénie (5). L'Israélite fidèle considérait Canaan comme un fief divin, accordé par la grâce divine au peuple élu, et Dieu en effet avait dit : « La terre est à moi et vous y êtes comme des étrangers à qui je la loue (6). » Israël, étant le *peuple propre et particulier de Dieu* (7), obtint immédiatement d'

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 6, *de Ref.*
(2) *Genèse*, 12, 7 ; 13, 15 ; 15, 18.
(3) *Ibid.*, 26, 3.
(4) *Ibid.*, 28, 4, 13 ; 35, 12.
(5) *Deut.*, 8, 7.
(6) *Lévit.*, 25, 23.
(7) *Deut.*, 7, 6.

Seigneur le pays qu'il occupa; étant le peuple élu, sacerdotal et saint (1), il obtint un pays choisi, dans lequel Dieu se manifesta d'une façon toute spéciale (2), terre sainte où Dieu demeura présent au milieu de son peuple (3), terre sanctifiée surtout par le tabernacle, où se révélait d'une manière permanente la présence du Très-Haut (4).

Être expulsé de ce pays, c'était donc aux yeux des Israélites fidèles être rejeté de Dieu, c'était un châtiment divin. C'est en effet de cette manière que les prophètes ainsi que les exilés assyriens (5), les captifs de Babylone (6) et les pieux Juifs de nos jours (7) envisagent cette expulsion.

L'expulsion de la Terre-Sainte, la dispersion dans les pays profanes des Gojim (païens) constitue la *diaspora*. Les hagiographes hébreux désignent le départ pour la terre étrangère (8) et le séjour même dans l'exil (9) par les mots הַגּוֹלָה, ou גָּלוּה, ou encore נָפֵץ (10), et ceux qui sont dans cette situation ils les appellent בְּנֵי הַגּוֹלָה (11), les enfants de la captivité.

Au point de vue de l'Ancien Testament Dieu est le pasteur de son peuple (12); le pays de la promesse est un gras pâturage; donc les Israélites abandonnés de Dieu et chassés de la Terre-Sainte apparaissent comme des brebis *dispersées* (13). C'est dans ce sens que l'expression διασπορά est prise par les LXX, et elle signifie chez eux tantôt la peine de la dispersion (1), tantôt par métonymie les dispersés eux-mêmes, בְּנֵי הַגּוֹלָה (2), tantôt le lieu de la dispersion (3). Le Nouveau Testament désigne également par métonymie les Juifs vivant hors de la Palestine dans les contrées païennes par le mot διασπορά (4). S. Jacques, dans son épître, se sert de διασπορά dans le sens de la localité et non dans celui des gens dispersés, διεσπαρμένοις; il en est de même dans la première épître de S. Pierre 1, 1, où le mot est pris anaphoriquement.

Habituellement (5) on divise la diaspora judaïque en diaspora de Babylone (mieux de l'Asie orientale), d'Égypte, de Syrie et de l'Asie Mineure, et diaspora d'Europe.

Celle de *Babylone* s'étendit sur la Babylonie, l'Assyrie, la Médie, la Perse et les pays plus avancés encore vers l'est de l'Orient (6).

Les Juifs qui émigrèrent en *Égypte* au temps de Jérémie, avec ce prophète, y trouvèrent des Hébreux depuis longtemps fixés dans le pays. Ils y devinrent surtout nombreux au temps d'Alexandre le Grand et des Ptolémées. Sous ces derniers ils se propagèrent aussi dans la Cyrénaïque; ils eurent en général un sort heureux (sauf sous Ptolémée Physcon); ils obéissaient à

(1) *Lévit.*, 19, 5, 6.
(2) *Deut.*, 11, 12.
(3) *Deut.*, 12, 11.
(4) *Voy.* Loi mosaïque.
(5) *Tob.*, 13, 7.
(6) *Néhém.*, 1, 5.
(7) Bodenschatz, *Organ. ecclés. des Juifs*, II, 299, 306. *Doctrine du Gilgul*, III, 112.
(8) *Juges*, 18, 30. IV *Rois*, 25, 37. I *Paral.*, 5, 22.
(9) *Esdr.*, 6, 27.
(10) *Dan.*, 12, 7.
(11) *Esdr.*, 4, 7; 6, 19, 20; 10, 7.
(12) *Ps.* 22, 1; 79, 1; 94, 7. *Ézéch.*, 34, 11.
(13) *Ézéch.*, 34, 5.

(1) *Jérém.*, 15, 7.
(2) *Deut.*, 28, 5; 30, 4. *Néhém.*, 1, 9. *Ps.* 145, 2. *Isaïe*, 49, 6, où les Septante lisent נְפוּצֵי en place de נְצוּרֵי. II *Mach.*, 1, 17.
(3) *Judith*, 5, 8.
(4) *Jean*, 7, 35, où il faut comprendre εἰς διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων, non comme nom de lieu, mais comme nom de personne, c'est-à-dire les Juifs dispersés parmi les Hellènes ou les païens.
(5) Conf. Winer, *Lexique biblique*, *s. v. Dispersion*.
(6) Conf., quant à l'histoire de la dispersion, les articles Exil et Juifs; plus Winer et Lutterbeck, l. c.

leur propre ethnarque ou alabarque, ἀλαβάρχης, assisté par une espèce de sanhédrin, γερουσία.

Les Juifs probablement venus d'Orient ne devinrent nombreux en *Syrie* qu'à partir de Séleucus Nicator (à Antioche), environ 300 avant J.-C., et dans les provinces de l'Asie Mineure ils ne se multiplièrent qu'à dater du milieu du troisième et du commencement du deuxième siècle avant J.-C. (1).

Il y eut longtemps avant Jésus-Christ des Juifs résidants en *Macédoine*, en *Grèce* (2), en *Italie*. En général leur sort ne fut pas heureux sous les empereurs romains.

Les Juifs de la dispersion étaient en communion religieuse avec ceux de la Palestine; ils maintenaient cette communion et la témoignaient par le payement des contributions du temple (souvent interdites par les lois politiques), par l'offrande des prémices, par des pèlerinages faits à Jérusalem (3). Cette communion se maintint même avec les Juifs d'Alexandrie, quoique ceux-ci eussent, à dater de 163, fondé à Léontopolis un temple où fonctionnait un sacerdoce spécial, et qu'ils lussent l'Écriture sainte dans une version grecque, fort répandue dans la dispersion de l'Asie Mineure et de l'Europe.

Il est clair que la dispersion des Juifs parmi les païens fut autant un acte de la providence qu'un effet de la justice divine. La dispersion eut pour résultat de briser le particularisme exclusif du judaisme, que les pharisiens représentaient encore au temps du Christ. Les éléments de la Révélation se répandirent parmi les païens par les Juifs dispersés, et préparèrent les voies au Christianisme, c'est-à-dire à la religion universelle. La dispersion d'Alexandrie fut certainement un des instruments les plus actifs de la Providence à cet égard (1).

Depuis la ruine de Jérusalem la dispersion est devenue *universelle*. Les Juifs actuels désignent leur dispersion sous le nom de גָּלוּת אֱדוֹם (captivité édomite, c'est-à-dire chrétienne), ג רוֹמִי et ג רְבִיעִית (quatrième exil en rapport avec les monarchies de Daniel, 2, 31). Le chef (ראֹשׁ) des exilés (גָּלוּתָא) en Orient portait déjà au troisième siècle après Jésus-Christ le titre de *Resch-G'lutha*, c'est-à-dire prince des exilés, prince de la dispersion.

THALHOFER.

(1) Conf. *Act. des Apôtres*, 9, 2; c. 13 et 14.
(2) *Act.*, c. 16-18.
(3) *Act.*, 2. 9-11.

DISPOSITIONS TESTAMENTAIRES. La doctrine concernant les testaments est très-importante et fort étendue dans le droit romain. Nous n'avons point à l'embrasser ici dans ses généralités et ses détails, puisque le but de ce dictionnaire est de n'envisager jamais le droit civil que dans ses rapports avec le droit ecclésiastique; c'est donc uniquement sous ce point de vue restreint que nous traiterons ici des dispositions testamentaires; il faudra compléter cet article par les articles HÉRÉDITÉ, HÉRITAGE, FIDÉICOMMIS. En général le testament (*ultima, v. extrema, v. suprema voluntas*) (2) est la déclaration de la dernière volonté d'une personne, disposant de ses biens en vue de sa mort (3). Le testament est la plupart du temps un acte unilatéral. Les personnes comprises dans cet acte sont le testateur, qui fait connaître sa dernière volonté, et les

(1) Conf. Haneberg, *Hist. de la Révélation bibl.*, trad. par I. Goschler, t. Ier, p. 420, 423, 429, 435; t. II, p. 54, 69, Paris, Vaton, 1856.

(2) D'après plusieurs Papes, dans tit. X, *de Testam. et ult. volunt.* 3, 26.

(3) Conf. L I, Dig., *Qui testam. fac. poss.* (28, 1). Le Code civil le définit ainsi, art. 895 : « Le testament est un acte par lequel le testa« teur dispose, pour le temps où il n'existera « plus, de tout ou partie de ses biens, et « qu'il peut révoquer. »

légataires, en faveur desquels elle se manifeste. Il faut que le testateur ait la faculté de disposer, les légataires celle de recevoir. Ces deux facultés forment ce que les Romains appellent *testamentifactio* (1), que les modernes distinguent en active et en passive (2).

Nous parlerons des diverses espèces de dispositions dernières, testamentaires ou legs, etc., après avoir dit un mot de leur histoire.

Les Romains connurent, dès la plus haute antiquité, l'usage des testaments. Ils sont déjà autorisés par la loi des XII tables (3).

Ils passèrent de là dans le droit justinien, comme on le voit dans le *Corpus Juris civilis.*

En revanche, les anciens Germains n'admettaient que l'hérédité *ab intestat,* complétement indépendante de la volonté du défunt. *Heredes tamen successoresque sui cuique liberi, et* NULLUM TESTAMENTUM. *Si liberi non sunt, proximus gradus in possessione, fratres, patrui, avunculi* (4).

En Suisse, où se sont conservés tant d'éléments germaniques, c'est encore l'hérédité légale qui fait la règle, et les dispositions testamentaires y sont relativement rares (5).

L'Église chrétienne, ayant été privée de la capacité légale d'acquérir tant que dura le paganisme chez les Romains, ne put, par la même raison, rien acquérir par héritage. Cependant le personnage fictif du paganisme avait une sorte de capacité d'acquérir et d'hériter. Ainsi, par exemple, d'après Ulpien, frag. XXII, 6, certains dieux et certaines déesses pouvaient exceptionnellement être institués héritiers. Il est aussi parlé, dans certains passages, de fidéicommis faits en faveur de temples et des prêtres qui y étaient attachés, ainsi que d'esclaves et d'affranchis qui avaient appartenu aux temples (1).

Les choses changèrent par l'établissement du Christianisme, par l'indépendance que conquit peu à peu l'Église et par l'ascendant qu'elle prit sur les esprits. Ce fut surtout l'édit de Licinius, vers 313, qui modifia complétement la position de l'Église. Cet édit, selon ce qu'on en lit dans Lactance (2), portait : *Et quoniam iidem Christiani non ea loca tantum, ad quæ convenire consueverant, sed alia etiam habuisse noscuntur, ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia, ea omnia lege, qua superius comprehendimus, citra ullam prorsus ambiguitatem vel controversiam iisdem Christianis, id est corpori et conventiculis eorum, reddi jubebis.* Ainsi l'État reconnaissait la personnalité légale de l'Église dans sa totalité, celle des églises locales et celle des établissements particuliers qui naquirent dans la suite sous le nom général de *pia corpora* (3).

Enfin, en 321, l'empereur Constantin reconnut spécialement la légalité des testaments faits en faveur de l'Église, légalité dont ils n'avaient pas joui jusqu'alors (4).

L'adoption du droit romain en Allemagne et dans les provinces de France dites de droit écrit y fit également ad-

(1) L. 16, Dig., *Qui testam. fac. pass.* (28, 1).

(2) *Voy.* Schweppe, *Droit privé rom.*, 4e édit., Gœtting., 1828-1833, t. V, § 787-788.

(3) Ulpian., *Fragm.*, XI, 14. *Gaii Comment.*, II, 224. Cic., *de Invent.*, II, 50.

(4) Tacit., *Germ.*, 20.

(5) Bluntschli, *Hist. du Droit pol. et civ. de la ville et du canton de Zurich*, Zurich, 1838 et 1839, t. II, § 51, p. 294.

(1) L. 20, § 1, Dig., *de Ann. leg.* (33, 1). Varro, *de Ling. lat.*, ed. Otfr. Muller, Lips., 1833, VIII (al. VII), c. 41, § 83. Cic., *Divin. in Cæcil.*, 17.

(2) *De Mortib. persecut.*, 48.

(3) Conf. Schilling, *Inst. et hist. du Droit rom.*, t. II, § 49.

(4) L. 1, Cod., *de SS. Eccl.* (1, 2). Conf. Savigny, *Syst. du Droit rom.*, t. II, p. 262-272.

mettre l'autorité des testaments et des autres dispositions dernières. Les pieuses et généreuses dispositions du moyen âge firent affluer par cette voie de nombreuses donations en faveur de l'Église. La réforme, l'esprit du monde, l'incrédulité croissante et les empiétements de la puissance temporelle ont fait table rase de l'œuvre du moyen âge.

L'expression de la dernière volonté la plus importante est, sans contredit, celle du *testament*, par lequel le testateur institue un héritier direct de ses biens. L'héritier est celui qui succède aux biens, aux droits et aux obligations du défunt qui ne sont pas absolument personnels, comme la puissance paternelle. L'héritier représente le défunt (1).

Un héritier *direct* est celui qui tient l'héritage immédiatement de celui dont il hérite, et non des mains d'un autre que le testateur en a chargé. L'institution d'un héritier direct est de l'essence du testament, et c'est en quoi celui-ci se distingue du codicille, c'est-à-dire d'une dernière disposition sans institution d'un héritier direct (2).

Le testament doit épuiser toute la succession, d'après le principe *Nemo pro parte testatus, pro parte intestatus decedere potest*, c'est-à-dire que plusieurs héritiers d'une même personne ne peuvent succéder les uns comme héritiers testamentaires, les autres comme héritiers *ab intestat*. Si le testateur n'a pas disposé d'une partie de sa succession, celle-ci revient de droit, comme le reste, à l'héritier testamentaire (3).

Les testaments et les codicilles peuvent contenir des dispositions particulières qui sont ou des *legs* proprement dits, ou des *fidéicommis*. Les sources du droit romain donnent des définitions du legs très-défectueuses : *Legatum est donatio quædam a defuncto relicta...* (1), *donatio testamento relicta* (2). On le définit mieux négativement en disant que le legs est une disposition dernière qui laisse à une personne non héritière (légataire) un objet que l'héritier est tenu de lui remettre (3).

Dans le vieux droit romain on appelait legs, *legatum*, toute disposition dernière (4).

Justinien a mis les fidéicommis de niveau avec les legs (5); cependant il y a une différence importante entre ces deux dispositions. Le fidéicommis est tel que l'objet dont il dispose en faveur de quelqu'un passe d'abord entre les mains d'un tiers, par exemple, quand, en cas de mort du légataire, le legs doit revenir à un tiers désigné. Le fidéicommis universel a lieu quand l'héritage doit passer de l'héritier direct à un autre héritier (*heres obliquus v. fideicommissarius*) (6). Enfin il faut encore mentionner les *donations en cas de mort*, c'est-à-dire les donations qui ne se réalisent qu'après la mort du donateur. D'après le droit romain, ces donations pour de pieuses destinations, si elles dépassent 500 *solidi* (d'après l'interprétation commune 500 ducats) (7), doivent être judiciairement notifiées (8).

Dans le cours des siècles la législation reconnut divers priviléges aux dernières dispositions faites en faveur de l'Église et de ses établissements. Toute

(1) L. 37, Dig., *de Adquir. v. omitt. hered.* (29, 2). Nov. 48, pr.

(2) § 34, Inst., *de Legat.* (2, 20) ; § 2, Inst., *de Codic.* (2, 23) ; l. 14, Cod., *de Testam.* (6, 23) ; l. 7, Cod., *de Codic.* (6, 36).

(3) § 5, Inst., *de Heredit. inst.* (2, 14) ; l. 7, Dig., *de Reg. jur.* (50, 17).

(1) § 1, Inst., *de Legat.* (2, 20).

(2) L. 36, Dig., *de Legat.*, II (31).

(3) L. 116, pr. Dig., *de Legat.*, I (30) ; l. 2, Cod., *De his quæ sub modo leg.* (6, 45).

(4) L. 120, Dig., *de Verb. signif.* (50, 16).

(5) L. 2, Cod., *Commun. de Legat. et Fideicommis.* (6, 43).

(6) *Voy.* l'art. FIDÉICOMMIS.

(7) Le ducat d'Allemagne vaut de 11 fr. 77 c. à 11 fr. 93 c. et 12 fr. (celui de Lubeck).

(8) L. 19, Cod., *de SS. Eccles.* (1, 2) ; l. 34, pr. § 1 ; l. 36, pr. Cod., *de Donat.* (8, 54).

disposition de ce genre, même quand les personnes et les établissements n'étaient pas exactement désignés (par exemple, si on instituait héritier Notre-Seigneur Jésus-Christ, si on faisait des legs en faveur des pauvres, pour le rachat des captifs), était déclarée valable, et la donation était attribuée à l'église locale du défunt ou à l'évêque de son diocèse, en qualité d'exécuteur testamentaire. Si l'héritier chargé d'acquitter un legs pieux tardait à le faire, et si l'évêque ou son économe l'avait mis deux fois en demeure, par acte judiciaire et sans résultat, l'héritier perdait absolument tout ce qui lui avait été laissé, avec les fruits et les accroissements survenus dans l'intervalle. Les exécuteurs testamentaires devaient tout prendre en main et l'appliquer aux destinations indiquées par le testateur (1). On n'appliquait pas le *quart falcidien* (2) aux legs pieux (3). La coutume avait encore introduit un privilége d'après lequel, au cas où un testament était déclaré nul, les legs pieux qu'il renfermait ressortissaient leurs effets.

Quant à la *forme du testament*, l'opinion s'établit, depuis le sixième siècle, qu'il ne fallait pas exiger aussi rigoureusement l'observation des formalités pour des dispositions pieuses que pour des dispositions ordinaires, pourvu que la volonté du testateur fût bien établie et certaine. *Quia multæ tergiversationes infidelium Ecclesiam quærunt collatis privare donariis, id convenit inviolabiliter observari, ut testamenta quæ episcopi, presbyteri, seu inferioris ordinis clerici, vel donationes, aut quæcunque instrumenta propria voluntate confecerint, quibus aliquid Ecclesiæ aut quibuscunque conferre videantur, omni stabilitate consistant; id specialiter statuentes ut, etiamsi quorumcunque religiosorum voluntas aut necessitate aut simplicitate aliquid a sæcularium legum ordine videatur discrepare, voluntate tamen defunctorum debeat inconcussa manere, et in omnibus Deo propitio custodiri* (1). » Sous Grégoire IX la disposition faite même verbalement fut reconnue légale et valable (2).

Enfin, à partir du douzième siècle, il fut de principe qu'on pouvait tester et léguer valablement en faveur de l'Église devant deux ou trois témoins (3). Innocent III autorisa aussi, en 1202, à remettre sa dernière volonté à la disposition d'un tiers (4). Ces deux priviléges furent reconnus par la puissance temporelle; seulement le premier souleva une controverse sur la question de savoir si les deux ou trois témoins dont il est parlé devaient être appelés, comme les sept témoins du testament fait selon le droit romain, en vue de la forme solennelle, nécessaire pour la validité du testament, ou seulement pour attester, en cas de besoin, la dernière volonté du testateur. Cette dernière opinion, plus conforme à l'esprit du droit canonique, a pour conséquence que les témoins peuvent n'être pas appelés, et que le testament est néanmoins valable, si l'on peut par d'autres preuves mettre hors de doute la volonté du testateur (5).

Le droit canon introduisit d'ailleurs encore une forme générale de testament fait simplement en présence du curé et

(1) L. 26, Cod., *de SS. Eccles.* (1, 2); l. 24, 28, 46, 49, Cod., *de Episcop. et Cler.* (1, 3). Nov. 131, c. 11.

(2) *Voy.* QUART FALCIDIEN.

(3) L. 49, Cod., *de Episc. et Cler.* (1, 3). Nov. 131, c. 12.

(1) *Conc. Lugdun.*, II, ann. 567, c. 2.

(2) C. 4, X, *de Testam.* (3, 26).

(3) C. 11, X, *de Testam.* (3, 26).

(4) C. 13, X, *eod.*

(5) *Voy.* la bibliographie sur cette matière dans Richter, *Manuel du Droit ecclés.*, III, § 286, n. 7, et Permaneder, *Manuel du Droit ecclés.*, t. II, § 706.

de deux témoins (1), et, quoique cette forme ne soit pas devenue commune, elle a cependant été adoptée par certaines législations provinciales, par exemple dans le district de Bamberg.

Les lois et les ordonnances civiles ont, dans les temps modernes, restreint, modifié ou aboli la plupart des privilèges dont nous venons de parler, et les lois d'amortisation ont, en général, annulé ou complétement restreint la faculté d'hériter laissée à l'Église. On a notamment aboli l'intervention du clergé dans la rédaction et l'exécution des testaments, quoique les conciles des temps modernes y fassent encore allusion (2). Ce dont l'Église hérite aujourd'hui n'est plus soumis au *quart falcidien* en faveur de l'évêque (3). En Bavière il fallait, en revanche, donner un quart pour les pauvres (*quarta pauperum*), et un autre quart pour les écoles (*quarta scholarum*). Cette disposition, qui viole le droit et la liberté, a été abolie depuis 1840 (4). D'après les Décrétales (5), toutes les affaires testamentaires ressortissaient à la juridiction ecclésiastique ; mais la puissance temporelle a également aboli cette intervention de l'Église.

En France il faut, pour la validité des testaments, se conformer exactement aux prescriptions du Code civil. Les testaments sont ou *olographes*, ou faits par *acte public* ou *mystiques*. Les formalités écrites se trouvent aux articles 967-980 du Code civil.

Tous les théologiens sont d'avis que les testaments qui ne sont pas revêtus des formalités légales obligent en conscience, d'après les canons.

SARTORIUS.

(1) C. 10, X, *de Testam.* (3, 26).
(2) Clem., c. un., *de Testam.* (3, 6). *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 6, *de Reform.*
(3) C. 14, 15, X, *de Testam.* (3, 26).
(4) *Bulletin des Lois du royaume de Bavière*, de 1840, col. 21.
(5) C. 3, 6, 17, X, *de Testam.* (3, 26).

DISSENTERS, nom donné en Angleterre à tous ceux qui refusèrent de s'attacher à l'Église établie. On comprend sous cette dénomination les presbytériens, les indépendants, les baptistes, les méthodistes, les déistes ; mais on entend surtout par là ceux qui ne voulurent pas accepter les trente-neuf articles de l'Église épiscopale, et qui rejetèrent l'acte de conformité (d'où aussi leur nom de *non-conformistes*).

En Écosse, au contraire, où domine l'Église presbytérienne, on appelle dissenters les partisans de l'Église épiscopale. Cette dernière Église avait fondé son unité aux dépens de l'organisation de la paroisse, ce qui fut une des causes principales de la séparation des vieux dissenters du seizième siècle. Les dissenters plus modernes, les méthodistes et autres du dix-septième siècle, ne se séparèrent pas de l'Église établie pour tel ou tel principe, tel ou tel dogme, mais parce que leur sentiment religieux en général ne trouvait pas de satisfaction dans les formes roides, froides et arides de l'Église établie ; tout comme en Allemagne les piétistes de Spener quittèrent l'Église luthérienne, morte à leurs yeux dans les formes sèches et les formules abstraites de son orthodoxie.

DISSIDENTS. Ce sont, en général, tous les Chrétiens séparés de l'Église catholique par la doctrine et le culte, mais en particulier ceux qui, dans cette catégorie, ne professent pas la foi luthérienne ou réformée. Sous ce rapport il y a deux classes de dissidents : les *Polonais* et les *Allemands*.

I. *Dissidents polonais.* L'Église catholique désignait sous ce nom, dans le dernier quart du seizième siècle, tous ceux qui avaient admis en Pologne, par suite de la réforme, des doctrines et des usages nouveaux s'écartant de ceux de l'Église catholique. On comprit par conséquent d'abord sous ce terme les

Luthériens, les réformés et les frères moraves ou Bohêmes (1).

Le concile national de Pétrikau, tenu en 1555, la faiblesse de Sigismond-Auguste II, l'esprit remuant et indocile de la noblesse favorisèrent les progrès de l'hérésie en Pologne. La noblesse parvint, après la mort de Sigismond et l'interrègne de 1573, à faire conclure la fameuse convention (*pax dissidentium*) en vertu de laquelle les Catholiques et les dissidents devaient rester perpétuellement en paix les uns vis-à-vis des autres et jouir des mêmes droits civils. Mais Sigismond III (1587-1632), Stanislas Hosius, évêque d'Ermeland (2), Karnkowski, primat de Pologne, et les Jésuites opposèrent une digue au flot montant du schisme et de l'hérésie, et les événements prouvèrent que les Catholiques étaient les seuls vrais patriotes de la Pologne. La dissidence devint la première cause du partage et des malheurs de ce royaume. Les lois de 1632 restreignirent l'indépendance des dissidents; la Suède vint à leur secours. La paix d'Oliva, de 1660, due à son intervention, remit en pleine vigueur les précédentes dispositions (*pax dissidentium*). Les exigences des hérétiques ne firent qu'augmenter depuis lors jusqu'au moment où les diètes de 1717 et de 1733 se virent obligées de limiter de nouveau les droits civils et ecclésiastiques des dissidents. Ceux-ci, dans leur mécontement, s'adressèrent à la Saxe, puis à la Russie et à la Prusse, et leur trahison eut pour solde le partage de leur patrie. La diète de 1768 leur rendit de nouveau certains priviléges, en violant ceux des Catholiques au point d'obliger le clergé à protester contre les conclusions de l'assemblée. Il en résulta que la constitution politique de 1775, née sous l'impression du premier partage de la Pologne de 1772, refusa tout emploi et toute dignité aux dissidents; mais il était trop tard. Le second et le troisième partage se suivirent rapidement, et la Pologne, n'ayant pas su préserver le sanctuaire de la profanation des étrangers, resta depuis lors politiquement déchirée et morcelée. Les dissidents échus en partage à l'Autriche et à la Prusse demeurèrent en possession de leurs droits; ceux qui devinrent Russes virent augmenter leurs priviléges. La patrie seule avait perdu son unité, sa force et sa grandeur.

II. En *Allemagne* les dissidents se sont donné différentes dénominations: ils se sont appelés néo-catholiques, Catholiques allemands, Catholiques protestants. Ils ont à peine vécu trois ans, et leur chute a été aussi rapide que leur accroissement. Ils n'ont aucune ressemblance avec leurs prédécesseurs du seizième siècle, ni quant aux principes ni quant à leurs tendances pratiques ou pseudo-mystiques. Le seul point d'analogie qu'ils ont avec leurs ancêtres, c'est la haine de Rome. Du reste les chefs des dissidents allemands ont été des nains en comparaison des réformateurs du seizième siècle, dont ils ont prétendu achever l'œuvre.

Ce fut Jean Czerski, curé de Schneidemühl, dans le diocèse de Posen, qui fut le premier coryphée de cette troupe dissidente. Le 22 août 1844 il se sépara de l'Église catholique après avoir été suspendu de ses fonctions par l'Ordinaire. Il entraîna dans son apostasie une partie de sa commune, qu'il affubla du nom d'apostolico-catholique. A la fin de la même année il fut rejoint par un chapelain du chapitre de Breslau suspendu depuis 1843; c'était le Silésien Jean Ronge. Ronge publia une lettre grossière contre l'évêque Arnoldi à l'occasion du pèlerinage de la sainte Robe à Trèves. Ces deux prêtres ayant été excommuniés cherchèrent

(1) *Voy.* Bohêmes et Moraves (frères).
(2) *Voy.* Hosius.

à s'unir dans une formule de foi commune; mais ils n'y purent parvenir et se brouillèrent, Czerski voulant conserver un reste de Christianisme *positif*, Ronge prétendant faire prévaloir un pur et absolu *rationalisme*. Leur prétendu concile de Leipzig (mars 1845) mit à nu la déplorable misère de cette parodie du Christianisme, et dès les mois de juin les sectaires rejetèrent eux-mêmes à Berlin la formule de foi de Leipzig, qui devait durer au moins trois ans avant qu'on pût y toucher. On se rapprocha du protestantisme; les libres penseurs de cette Église leur tendirent la main, et les Rongiens formèrent, sous le pasteur *Pribil*, une commune protestante. Czerski, qui voulait toujours conserver quelques éléments de la foi ancienne, ne s'apercevait pas combien peu il était maître du mouvement, et la majorité de la commune de Schneidemühl, sa cure, se prononça en faveur de Ronge. Cependant les deux hérésiarques se sentaient bien seuls, et ils se félicitèrent comme d'un grand succès de l'accession d'Antoine Theiner, curé de Hundsfeld; mais Theiner ne put s'entendre avec Ronge; ils se reprochèrent mutuellement le vide de leur doctrine. Theiner se sépara, ne voulant plus appartenir au parti ni de l'un ni de l'autre sectaire, et son exemple fut suivi par un ancien Rongien, le professeur Regenbrecht, de Breslau.

Cette folle et vaine entreprise ne dura quelque temps que parce que le protestantisme chancelant espéra d'abord y trouver un appui; que l'incrédulité se réjouit de voir de nouveaux ennemis du papisme prônant l'émancipation de la chair; que la démocratie y trouva le moyen de faire quelques démonstrations politiques, le peuple l'occasion de quelque spectacle nouveau, les partisans des mariages mixtes l'espoir du triomphe de leur opinion; ce fut comme un banquet patriotique et religieux où chacun paya son mince écot et se régala à bon marché.

Les États protestants, aveuglés par une fausse politique, assistèrent d'abord à ce triste spectacle sans s'y opposer, souvent même en le favorisant; ils en recueillirent les fatales conséquences dans les agitations politiques, la ruine des communes, les empiétements successifs de la démocratie sur le pouvoir de l'État.

Cependant il y en avait eu assez pour effrayer les souverains protestants, qui se gardèrent de reconnaître les dissidents et de leur accorder les droits politiques assurés par la paix de Westphalie aux partis religieux existant à cette époque. Deux États protestants seulement avaient, dès l'origine, refusé nettement leur concours aux dissidents, savoir : Hesse-Cassel et le Hanovre. Les événements justifièrent pleinement l'Autriche et la Bavière d'avoir pris de sévères mesures contre ces perturbateurs de l'Église et de l'État.

Peu après, un grand nombre de dissidents rentra dans le giron de l'Église catholique; d'autres se confondirent avec les communautés protestantes; d'autres enfin errent encore à l'aventure, sans savoir où ils s'arrêteront. Cette triste secte, appelée un moment la secte rongienne, qui a été une honte pour l'Allemagne, a du moins débarrassé l'Église de quelques membres corrompus, a appris aux Catholiques ce qu'ils peuvent attendre des gouvernements protestants, et fait éclater le zèle et la fidélité du clergé catholique d'Allemagne. C'est à peine si un petit nombre de ses membres ont été séduits par ces sectaires aujourd'hui presque entièrement oubliés.

HAAS.

DISTINCTIONS. *Voyez* DECRET DE GRATIEN.

DISTRIBUTIONS. On nommait ainsi autrefois, dans les chapitres cathédraux et collégiaux, les petites sommes d'argent que les chanoines recevaient pour leur présence au chœur. Après l'abolition de la vie commune du clergé des chapitres, lorsqu'on distribua en parts individuelles les revenus du chapitre (1), on destina une partie de ce revenu commun à des distributions quotidiennes, *distributiones quotidianæ* ou *quotidiana stipendia*, par opposition aux prébendes proprement dites, qu'on nommait *fructus grossi* ou *annui*. Le but de ces distributions quotidiennes était d'encourager les chanoines dans l'observation de la résidence (2) et dans l'assistance exacte aux offices du chœur (3), attendu que, dans la distribution, on n'avait égard qu'aux chanoines qui étaient dans leur stalle, par conséquent présents au chœur, ou qui remplissaient une fonction pendant l'office (4).

Cependant les lois ont admis et fixé des motifs légitimes d'excuse qui affranchissent du service du chœur sans priver de la distribution (5). Ces exemptions légales sont déterminées par les canons (6).

Ces distributions n'étaient pas en usage partout, ou n'étaient pas toujours suffisantes pour pouvoir être considérées comme un stimulant du zèle des chanoines. C'est pourquoi le concile de Trente ordonna que, dans les chapitres des cathédrales et collégiales où ces distributions n'existaient pas, ou étaient par trop insignifiantes, on réservât et employât à cet usage un tiers des revenus généraux du chapitre (1). Les portions des chanoines absents sans un motif légitime doivent être, ou bien, comme anciennement, distribuées au *prorata* entre les chanoines présents et fonctionnant, ou versées dans la fabrique, si elle en a besoin, ou employées à d'autres usages pieux, au gré de l'évêque (2).

Du reste, ce n'était pas toujours la négligence des chanoines qui était cause qu'ils manquaient si souvent à l'office du chœur et se faisaient représenter par de simples vicaires (3); la constitution même du chapitre, dont, il est vrai, on abusait souvent, amenait ces absences.

Les obligations personnelles des chanoines leur ont été rappelées de la manière la plus positive dans les bulles de circonscription les plus récentes, relatives à la réorganisation des diocèses, tout comme elles ressortaient autrefois des plus anciens canons et des décrets du concile de Trente. Quoiqu'on ait conservé l'institution des *vicaires de chœur*, ce nom ancien ne convient plus, vu que ces vicaires ne sont plus simplement des mandataires, comme autrefois, mais qu'ils sont personnellement obligés, en leur propre nom, au service public du chœur à côté des chanoines, et sont pour cela prébendés.

Les distributions ne sont plus d'usage. Tant que la dotation des évêchés restaurés et des chapitres réorganisés n'est pas constituée en biens-fonds administrés par les chapitres, et que les prébendes consistent en traitements fixes payés par le trésor public, le décret du concile de Trente, qui ordonne de séparer et d'employer une partie des revenus du chapitre en distributions de ce genre, ne peut pas être réalisé.

PERMANEDER.

(1) *Voy.* PRÉBENDES.
(2) *Voy.* RÉSIDENCE (obligation de la).
(3) Sext., c. un., *de Cler. non resid.*, III, 3.
(4) C. 32, X, *de Præb.*, III, 6.
(5) *Voy.* CHOEUR (office du), t. IV, p. 293.
(6) C. 1, X, *de Cler. ægr.*, III, 6. Sext., c. un., *de Cler. non resid.*, III, 3. *Concil. Trid.*, sess. XXII, c. 3, et sess. XXIV, c. 8, fin., *de Reform.*

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 3, *de Reform.*
(2) Sess. XXII, c. 3, *de Reform.*
(3) *Voy.* CHOEUR (vicaires du).

DITHMAR (Ditmar, Thietmar), fils du comte Siegfried de Waldeck, né le 25 juin 976, est resté dans le souvenir de l'Église parmi les évêques et les écrivains du moyen âge, par son administration exemplaire comme évêque de Merse-bourg et par une chronique fameuse. Il reçut les premières leçons dans l'école du couvent de Quedlinbourg, auprès d'une parente de son père, Emnilda, puis dans le couvent de Bergen, près de Magdebourg, sous l'abbé Rigdag, dont l'école était alors en grande réputation. Il y fit beaucoup de progrès. Au sortir de ses études il résolut d'embrasser l'état ecclésiastique, fut reçu au couvent de Saint-Maurice, non comme chanoine, mais comme simple frère spirituel (*frater spiritualis*), et vécut dans la pratique sérieuse de ses devoirs et la silencieuse activité de l'étude. En 1002 on l'élut prévôt de Waldeck. En 1007, Wigbert, évêque de Mersebourg, étant tombé malade, Tagino, archevêque de Magdebourg, destina Dithmar à succéder à Wigbert, et, celui-ci étant en effet mort le 24 mars 1009, dès le mois suivant Dithmar fut sacré évêque de Mersebourg, à Neubourg sur le Danube, par Tagino, assisté de cinq autres évêques. Cet évêché avait été antérieurement aboli par Giseler, archevêque de Magdebourg, et les biens du chapitre de la cathédrale avaient été dissipés sans scrupule. Henri II rétablit le diocèse et en nomma Wigbert archevêque. Cependant à la mort de ce prélat le chapitre était retombé dans une triste situation, et ce fut Dithmar qui, par ses donations personnelles et celles qu'il obtint d'ailleurs, releva le diocèse, fit rendre à sa cathédrale ses anciennes possessions et la majeure partie de son ancienne circonscription. Son épiscopat fut extrêmement agité, et il fut souvent obligé de s'occuper d'affaires temporelles. Ainsi il fut contraint de se défendre les armes à la main contre les entreprises dirigées par Boleslas Chobri, duc de Pologne, contre les provinces du nord de la Germanie, voisines de la Pologne. Malgré ces préoccupations mondaines il s'acquitta fidèlement de ses obligations épiscopales. Il défendit avec courage la liberté des élections contre les empiétements de la puissance temporelle, par exemple durant la vacance du siége de Magdebourg (1012), dont il détermina le chapitre à élire un nouvel archevêque, malgré les ordres contraires du prince. Il était plein de sollicitude pour le salut de ses ouailles, et son scrupule allait si loin qu'il était inconsolable quand il avait négligé quelque œuvre de charité qu'on lui avait demandée ou qui était simplement de tradition. Tel fut son chagrin un jour que, revenant d'un synode de Dortmund, il remit au lendemain la visite d'un prêtre malade, qu'il ne trouva plus en vie lorsqu'il alla le voir. Aussi quand il parlait de lui-même n'avait-il que des paroles de reproche et d'accusation à la bouche, tandis qu'il savait partout apprécier, faire valoir et louer hautement le mérite d'autrui. Il voyait partout la main, la justice, la volonté de Dieu; il ramenait sans cesse le lecteur à cette idée primordiale de l'histoire, dont les faits racontés sont les exemples consolants ou terribles.

Comme écrivain Dithmar a rendu de grands services à l'histoire du moyen âge par sa chronique (*Libri chronicorum* ou *Gesta Saxonum*). Elle raconte les temps de Henri Ier, des trois Otton et de Henri II, et va jusqu'à l'année de la mort de Dithmar. Il la commença en 1012 et rédigea cette année-là les cinq premiers livres et la majeure partie du sixième; il termina ce sixième livre en 1014, le septième en 1017, et le huitième en 1018, année de sa mort. Cette chronique, d'une rare importance pour l'histoire d'Allemagne du moyen âge, est l'unique source certaine pour l'his-

toire de la Misnie, et la principale, après Raumer (1), pour celle des empereurs saxons Otton II, Otton III et Henri II; elle est exacte, vraie et judicieuse. Elle est aussi d'un grand prix pour l'histoire slave, bohême et polonaise, et répand également des lumières sur la situation de la Hongrie, de la Russie et du Danemark à cette époque. Les fonctions élevées de Dithmar, son éducation, son savoir et ses rapports d'amitié avec Henri II lui facilitèrent l'accès et l'acquisition des documents certains sur ce qu'il voulait raconter des siècles antérieurs, et quant aux faits qu'il rapporte de son temps il en avait été presque toujours non-seulement témoin, mais acteur, et dans une position assez indépendante pour que sa parole présente toutes les garanties possibles d'impartialité. Aussi sa chronique jouit-elle avec raison d'une incontestable autorité, malgré l'accusation de superstition que lui adresse Mélanchthon. On n'en connaît jusqu'à nos jours que deux manuscrits; celui de Dresde est le plus ancien et le meilleur, mais il a des lacunes; celui de Bruxelles est complet, mais plus récent et défiguré par des fautes et des interpolations. La première édition imprimée est celle de Reiner Reineccius, d'après le manuscrit de Dresde, Francf.-s.-le-M. 1580; la seconde, de Joachim Mader, n'est qu'une réimpression fautive de la précédente, Helmstädt, 1667; la troisième, comprise dans les *Scriptores rerum Brunsvicensium*, t. I, p. 323 sq., s'est servie aussi du manuscrit de Bruxelles; mais celle de Wagner, publiée sous le titre de *Dithmari, episcopi Merseburgensis, chronicon*, Norimb., 1807, est de beaucoup préférable. Enfin la meilleure est celle de Lappenberg, dans les *Monumenta Germaniæ historica*, de Pertz, t. V, p. 723 sq., avec des éclaircissements et une bonne biographie de Dithmar. On a prétendu, ce qui a été nié dans ces derniers temps, que Dithmar avait aussi rédigé un martyrologe, qui s'est perdu, et qu'il est l'auteur du *Calendarium Magdeburgense*, qui existe encore.

Cf. Pertz, *Monumenta*, t. V, p. 727.

WELTE.

DITTRICH (JOSEPH), évêque de Corycus et vicaire apostolique en Saxe, naquit de pauvres parents, le 25 avril 1794, à Marschen, près de Marienschein, en Bohême, fut élevé à Leitmeritz et à Prague, devint prêtre dans la première de ces villes le 20 mars 1818, et, au bout de deux ans, se rendit à Vienne, où il exerça le ministère. En 1824 il passa en Saxe, où l'avait appelé le vicaire apostolique Bernard Mauermann, en le nommant directeur des écoles catholiques de Leipzig. En 1827 on lui confia la direction des écoles catholiques de Dresde, et il y établit une telle réforme et une si solide organisation qu'elles furent fréquentées par les enfants des meilleures familles catholiques, qui jusqu'alors suivaient presque tous les écoles protestantes. En 1830 il devint conseiller du tribunal vicarial; en 1831, prédicateur de la cour. En 1833 il fut chargé de l'instruction religieuse des princes et princesses de la famille royale, et dans toutes ces fonctions il rendit les plus grands services. Il se distingua surtout comme prédicateur. Son extérieur était imposant, son débit plein de dignité, ses discours ingénieux et solidement préparés. Il réussit à fonder dix-huit stations de missionnaires pour plusieurs milliers de Catholiques dispersés dans la Saxe protestante, qui, jusqu'alors, étaient restés privés de tout secours spirituel, et qui, du moins, purent, plusieurs fois dans l'année, assister aux mystères divins et participer aux sacrements. En 1841, le roi Jean de

(1) *Collection des passages les plus remarquables des historiens latins du moyen âge*, p. 96.

Saxe et la reine le choisirent pour confesseur. En 1844 il fut nommé chanoine et bientôt après doyen de la cathédrale de Bautzen. Il fallut alors quitter les fonctions qu'il remplissait auprès des princes et des princesses, et ici quelques détails sur l'histoire ecclésiastique moderne de la Saxe sont nécessaires pour mieux comprendre la nouvelle sphère à laquelle Dittrich était appelé.

Lorsqu'au temps de la réforme la Saxe eut embrassé le protestantisme et que le siége épiscopal de Meissen fut de fait aboli, le dernier évêque de cette ville, Jean IX, de Haugwitz, nomma le doyen de la collégiale de Bautzen, en Lusace, Jean Leisentritt, de Juliusberg, vicaire général de Meissen pour ce qui restait de Catholiques dans cette malheureuse ville. Cette dignité fut confirmée, en 1562, par l'empereur et le Pape, et le doyen de la collégiale de Saint-Pierre de Bautzen, encore existante, porte le titre de doyen de la cathédrale en même temps qu'il est supérieur des dix paroisses et des deux couvents de Cisterciennes (Marienstern et Marienthal) de la partie de la haute Lusace échue en partage à la Saxe, et formant le cercle actuel de Bautzen (l'autre partie de la haute Lusace et toute la basse Lusace sont prussiennes depuis 1815). C'est le vicaire apostolique qui est le supérieur des Catholiques des quatre autres cercles de la Saxe. On sait qu'en 1697 l'électeur de Saxe, Frédéric-Auguste le Fort, rentra dans l'Église catholique peu de semaines avant d'être élu roi de Pologne, et qu'il créa, pour lui et pour les Catholiques de sa cour, comme pour les autres Catholiques qui auraient pu se trouver en Saxe, une chapelle (sans cloches). En 1717, le prince électeur, Frédéric-Auguste, devint également Catholique, et abjura à Mayence, où il demanda la main de la princesse Marie-Josèphe, fille de l'empereur Joseph Ier. Elle devint son épouse en 1719, et la protectrice zélée de l'Église catholique de Saxe. Lorsque l'électeur succéda, en 1733, à son père comme roi de Pologne, sous le nom d'Auguste III (il se nommait Frédéric-Auguste II comme électeur de Saxe), Dresde comptait déjà deux mille Catholiques. L'électeur commença, en 1738, la construction de la magnifique église catholique de cette ville. Le Pape confia la direction des fidèles au prêtre qui serait le confesseur du roi, sous le titre de préfet de la mission de Saxe. En 1763, Clément XIII nomma le confesseur du roi, le P. Augustin Eggs, premier vicaire apostolique de Saxe, sans le créer encore évêque *in partibus*. Les fonctions pontificales étaient alors remplies par le nonce ou par un prélat étranger. Mais lorsqu'en 1807 les Catholiques de Saxe eurent la complète liberté de leur culte (alors seulement aussi l'église de la cour reçut des cloches), le Pape Pie VII nomma le vicaire apostolique et prédicateur de la cour, Aloyse Schneider, évêque d'Argia, *in partibus*, et depuis lors tous ses successeurs au vicariat apostolique sont en même temps évêques *in partibus*. A Schneider succéda, de 1819 à 1841, Ignace-Bernard Mauermann, évêque de Pella, qui, en 1831, fut élu aussi doyen de la cathédrale de Bautzen. Ce fut lui qui appela, jeune encore, Dittrich en Saxe. Durant son administration, le roi Frédéric-Auguste III publia le mandat du 19 février 1827, relatif à la juridiction des ecclésiastiques catholiques des cercles de la Saxe.

En vertu de ce mandat, on institua, pour les quatre cercles de la Saxe (la Lusace exceptée), un consistoire ecclésiastique catholique, subordonné au vicaire apostolique, dont le président est toujours un prêtre, les membres, en partie prêtres, en partie jurisconsultes. Les sentences judiciaires de ce consistoire vont en appel au tribunal du vicaire, qui est composé de deux ecclésiastiques et de

trois conseillers séculiers, sous la présidence du vicaire apostolique.

Après la mort de Mauermann, son frère aîné, François-Laurent, fut nommé évêque de Rama et vicaire apostolique, et Dittrich devint d'abord, en 1844, chanoine, puis, en 1845, doyen de la cathédrale de Bautzen. Mauermann l'aîné étant mort cette année-là, un bref du Pape, du 20 avril 1846, nomma Dittrich vicaire apostolique et évêque de Corycus, et il fut sacré dans l'église de Saint-Nicolas de Prague, par l'archevêque, le 10 mai 1846.

Ce prélat plein d'énergie et d'abnégation défendit avec une grande vigueur les droits des Catholiques dans la première Chambre, visita avec assiduité les paroisses, améliora les écoles, en fonda plusieurs nouvelles, créa à Bautzen une école normale catholique, encouragea les maîtres par des prix qu'il institua, favorisa la construction de plusieurs églises, consacra une partie considérable de ses épargnes aux œuvres des écoles et à d'autres établissements religieux, et fut infatigable dans l'exercice de son ministère jusqu'au jour de sa mort (5 octobre 1853). Son successeur, comme vicaire apostolique et évêque *in partibus*, fut Mgr Forwerk, qui avait enseigné jusqu'alors la religion aux jeunes princes de la famille royale.

En 1854 on imprima chez Manz, à Ratisbonne, *onze Sermons* de Dittrich, précédés de sa biographie.

Cf. *Histoire et description de l'Église royale catholique de Dresde et de l'Église catholique de Saxe*, par Fréd.-Auguste Forwerk, Dresde, 1851.

DIURNAL, abrégé du Bréviaire, dans lequel ne se trouvent, pour la commodité de l'usage quotidien, que les petites heures, *horæ diurnæ*, c'est-à-dire toutes les heures, sauf matines. Le supplément du Diurnal est tout à fait le même que celui des éditions complètes du Bréviaire.

DIVINATION. *Voyez* MAGIE.

DIVISION *des mots dans les manuscrits de la Bible.* Autrefois les mots n'étaient pas séparés dans les manuscrits hébraïques de la Bible; c'est ce que prouvent d'abord les anciennes inscriptions sémitiques, qui ne présentent aucune séparation dans les mots, puis la tradition rabbinique, d'après laquelle la loi fut autrefois écrite comme un mot ou un seul verset sans interruption. Cependant cela n'était pas sans exception. De très-anciens manuscrits syriaques et arabes et des inscriptions sémitiques d'une haute antiquité offrent les mots séparés. Le texte hébraïque sur lequel les LXX firent leur version avait selon toute apparence des divisions, et ce qui paraît contraire à cette hypothèse peut parfaitement provenir des erreurs et des négligences de ceux qui étaient les auteurs de la division des mots de l'original hébreu qu'ils traduisirent. D'ailleurs les lettres finales, dont parlent le Talmud, S. Jérôme et S. Épiphane, n'avaient pu être introduites que pour faciliter la division des mots. Enfin les rouleaux des synagogues, qui de tout temps observèrent la plus parfaite uniformité, ont des mots divisés. En ce qui concerne la partie grecque de l'Ancien Testament et des livres du Nouveau Testament, ils furent souvent écrits sans séparation. Le *Codex Vaticanus* (B) et le *Codex regius* (C) n'ont pas de séparation; en revanche le *Codex Alexandrinus* sépare les mots dans certains passages.

Mais l'écriture stichométrique rendit bientôt l'usage de séparer les mots général, quoique par exemple le *Codex Cantabrigiensis*, qui est stichométrique, n'ait pas les mots séparés.

2° *Division des livres de la Bible en chapitres et en versets.* La plus ancienne division de l'Écriture en chapitres est celle du Pentateuque en cinquante-quatre *paraschen* ou sections

destinées aux lectures de l'Écriture faites dans les synagogues le jour du sabbat, et aussi celle des parties correspondantes dans les livres prophétiques, sous le nom de *haphtaren* (sections), ce qui cependant ne détermina pas une division générale et complète de ces livres.

On place en général leur origine au temps où s'organisa le culte de la synagogue; on ne peut pas assigner de terme plus fixe à cet égard. Plus tard on ajouta une nouvelle division de tous les livres du canon hébraïque en *seder*, qui différaient des paraschen et des haphtaren autant que des chapitres actuels (par exemple la Genèse a douze paraschen, quarante-trois seder et cinquante chapitres).

Les écrits du Nouveau Testament furent aussi divisés de bonne heure en parties appropriées aux lectures qu'on en faisait dans les assemblées religieuses. Clément d'Alexandrie, Tertullien et Denys d'Alexandrie en parlent déjà. On peut comparer ces divisions aux haphtaren, en ce sens qu'elles ne se continuaient pas à travers tous les livres du Nouveau Testament; mais elles ne restèrent pas toujours les mêmes : les nouvelles fêtes qui s'introduisirent dans le culte à son origine occasionnèrent des changements fréquents. C'est de cette division qu'est née la division actuelle en *péricopes*. Il y eut en outre dans l'antiquité d'autres divisions faites par les uns ou les autres, dans tel ou tel but, et qui s'étendirent peu à peu à tous les livres du Nouveau Testament, comme, par exemple, celle des Évangiles par Ammonius, celle des Actes des Apôtres par Pamphile, celle des épîtres catholiques par Eustathius; elles diffèrent complétement de nos chapitres actuels. Cette dernière division ne date pour l'Ancien et le Nouveau Testament que du treizième siècle, et a pour auteur, selon les uns, Étienne Laugthon, archevêque de Cantorbéry († 1227), selon les autres, le cardinal Hugues de Saint-Caro († 1262). Ce cardinal se servit en effet de la division en chapitres pour rédiger sa concordance biblique; elle devint par là rapidement générale, et fut en 1440 introduite dans le texte de la Bible hébraïque par R. Isaac Nathan, pour servir à la rédaction d'une concordance hébraïque.

La division des chapitres en versets apparaît beaucoup plus tard et n'a été introduite que par Robert Étienne, en 1548, pour son édition du Nouveau Testament en grec, dans laquelle il marqua les versets par des chiffres.

En revanche la division en versets est incomparablement plus ancienne dans le texte hébraïque; car le Talmud cite fréquemment les versets (פסוקים), et il indique même les chiffres pour certains livres. Ces indications prouvent en même temps que les versets d'alors étaient dans les livres en prose tout à fait les mêmes que les nôtres, en somme, mais que, pour les livres poétiques, on comptait les demi-versets ou les membres du verset comme un verset.

Ainsi, par exemple, le Pentateuque avait cinq mille huit cent quatre-vingt-huit versets, tandis qu'il en a aujourd'hui cinq mille huit cent quarante-cinq, et ces chiffres seraient tout à fait semblables si l'on comptait comme versets entiers les demi-versets des cantiques de l'Exode, 15, et du Deutéronome, 32. Les Psaumes, au contraire, avaient cinq mille huit cent quatre-vingt-seize versets, tandis qu'ils n'en ont aujourd'hui que deux mille cinq cent vingt-sept. On ignore comment on distinguait les versets du texte hébraïque avant l'introduction des voyelles et des accents.

WELTE.

DIVORCE. On entend en général par ce mot la dissolution ou la rupture de la communauté conjugale imposée comme devoir aux époux ; il ne peut

avoir lieu que par une sentence judiciaire et par des motifs légalement déterminés et suffisants (1).

L'effet du divorce peut être double : ou les époux séparés sont simplement affranchis de l'obligation de la cohabitation commune, ou ils peuvent en outre contracter un autre mariage.

Dans le premier cas c'est la séparation proprement dite, séparation quant au lit, *separatio quoad torum et mensam;* dans le second cas, c'est le *divorce*, séparation quant au lien, *divortium*, *separatio quoad vinculum*.

Le divorce n'existe pas dans l'Église catholique. Le lien une fois valablement contracté ne peut être dissous par aucune autorité humaine (2).

Mais, ce lien étant double, religieux et naturel, l'Église considère le lien religieux comme rompu lorsque, avant la consommation du mariage, un des époux fait le vœu solennel de chasteté, et le lien naturel comme dissous lorsque de deux époux infidèles l'un se convertit au Christianisme et que l'autre ne veut pas continuer la communauté conjugale sans outrager le Créateur (3).

Dans ces deux cas non-seulement l'obligation de la communauté conjugale cesse, mais l'époux affranchi par le vœu ou par la conduite criminelle et antichrétienne de l'autre époux peut contracter un nouveau mariage.

Hors de là, une sentence de séparation des époux, avec autorisation de contracter un lien nouveau, ne peut être prononcée que dans la forme d'*annulation* d'un mariage contracté malgré un empêchement dirimant. Une annulation de ce genre suppose qu'on a légalement prouvé la nullité du mariage, qui ne peut être dissous sur la seule déclaration des époux. Par conséquent on ne peut déférer le serment comme moyen de preuves ; mais au contraire la nature même de la chose veut qu'on entende le témoignage des parents et des domestiques, si on n'a pas des motifs particuliers de les mettre en suspicion (1).

Le procès peut être entamé d'office, s'il y a des empêchements dirimants, ou sur dénonciation digne de foi, ou encore sur la plainte d'un tiers non suspect (2).

S'il n'y a que des empêchements privés, le procès ne peut être entamé que sur la plainte de l'époux intéressé (*accusatio matrimonii,* plainte en nullité), et il n'est pas donné suite à cette plainte dans le cas où le plaignant, après avoir appris l'empêchement existant, a néanmoins exigé ou librement accordé le devoir conjugal, ou a continué librement pendant un certain temps à vivre dans l'état conjugal.

La procédure est entourée de beaucoup de difficultés, par respect pour le sacrement, et, dans le doute, incline toujours plutôt en faveur du mariage (3).

La sentence de nullité n'a par conséquent jamais force de chose jugée ; elle peut être réformée en tout temps, comme étant fondée sur une erreur de fait (4).

Mais les effets du mariage ne cessent par suite de la sentence de nullité, du moins pour l'époux qui était de bonne

(1) C. 3, X, *de Divort.* (4, 19) ; c. 3, X, *Qui filii sint legit.* (4, 17) ; c. 6, X, *de Divort.;* c. 8, 10, 13, X, *de Restit. spoliator.* (2, 13).

(2) *Voy.* Mariage, et *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 7, *de Sacr. Matr.*

(3) *Voy.* Mariage (empêchements de), II, n. 4 et 6.

(1) C. 3, 6, X, *Qui matr. accus. poss.* (4, 18) ; c. 5, X, *De eo qui cognov.* (4, 13); c. 11, X, *de Transact.* (1, 36) ; c. 3, caus. 35, quæst. 6 ; c. 2, X, *de Sent. et re judic.* (2, 27).

(2) C. 3, X, *de Divort.* (4, 19); c. 7, X, *de Cognat. spirit.* (4, 11) ; c. 2, 6, *Qui matrim. accus.* (4, 18).

(3) *Voy.* Défenseur du mariage, et Permaneder, *Manuel du Droit ecclés. cath.*, § 538, 544.

(4) C. 7, 11, *de Sent. et re judic.* (2, 27) ; c. 5, 6, X, *de Frig. et malef.* (4, 15).

foi, que du jour de la publication du jugement, et les enfants nés du mariage dissous, s'il a été contracté dans les formes prescrites, sont reconnus comme légitimes. La séparation quant au lit ne peut avoir lieu que sur la demande d'un des époux; elle peut être temporaire, ou perpétuelle, ou indéterminée. La séparation perpétuelle n'a lieu que pour cause d'adultère, que ce soit le mari ou la femme qui soit coupable (1).

On n'exige pas une preuve stricte de l'adultère; les fortes présomptions suffisent (2). La cohabitation d'un époux avec une tierce personne, par suite de violence ou d'erreur involontaire, n'est pas considérée comme un adultère (3), et l'époux qui s'est rendu de son côté coupable d'adultère, ou qui a poussé l'autre conjoint à le commettre, de même que celui qui a fait connaître qu'il pardonnait à l'époux coupable en cohabitant librement avec lui, ou d'une autre façon tacite ou expresse, n'est plus admis à demander la séparation (4). L'époux innocent qui a désiré la séparation perpétuelle peut d'ailleurs, même contre le gré de l'autre, entrer dans un ordre religieux ou recevoir les ordres sacrés (5); mais il est libre aussi de cohabiter de nouveau avec l'époux coupable; il peut même y être tenu s'il s'est lui-même rendu coupable d'une faute semblable (6).

La séparation à temps ou indéterminée peut avoir lieu pour différents motifs, savoir :

(1) *Matth.*, 5, 32; 19, 20, 23, caus. 32, quæst. 5; c. 4, 5, caus. 32, quæst. 6.

(2) C. 12, X, *de Præsumpt.* (2, 23); c. 27, X, *de Test.* (2, 20).

(3) C. 4, caus. 32, quæst. 5; c. 1, caus. 34, quæst. 1, c. 6, *eod.*

(4) C. 1, 2, caus. 32, quæst. 6; c. 4, X, *de Divort.* (4, 19); c. 6, 7, X, *de Adult.* (5, 16); c. 6, X, *De eo qui cognov.* (4, 13).

(5) C. 15, 16, X, *de Convers. conjug.* (3, 32).

(6) C. 3, 5, X, 9, *de Divort.* (4, 19).

1° L'hérésie d'un des époux (1);

2° Les sévices qui mettent la vie en danger, ou des menaces de mort (2);

3° Quand il y a danger pour la santé ou le salut de l'âme, par exemple si l'un des époux est atteint d'une maladie contagieuse, ou menace dans sa folie la vie de l'autre, ou cherche à l'entraîner ou à le contraindre à un crime (3).

4° La désertion malicieuse et le refus du devoir conjugal peuvent servir de cause de séparation à l'époux non coupable.

En général le juge doit peser les circonstances et déterminer d'après elles la séparation temporaire ou perpétuelle.

En France le Code civil, art. 227, avait statué que le mariage était dissous par le divorce légalement prononcé; mais le premier article de la loi du 8 mai 1816 déclara que le *divorce* était *aboli*. Le second article porte que « toutes demandes et instances en divorce pour causes déterminées sont converties en demandes et instances en séparation de corps. »

Le Code civil permettait à la femme de contracter un nouveau mariage après dix mois révolus depuis la dissolution du mariage précédent.

Depuis la révolution de 1830 et après celle de 1848 on demanda le rétablissement du divorce; mais les chambres des Députés et l'Assemblée constituante repoussèrent énergiquement ces propositions.

DE MOY.

DIX COMMANDEMENTS. *Voy.* DÉCALOGUE et COMMANDEMENTS.

DIX-HUIT COMMANDEMENTS DES JUIFS. *Voy.* THÉPHILLA.

(1) C. 6, X, *de Divort.* (4, 19); c. ult., *de Convers. conjug.* (3, 22). Cf. c. 2, 7, *eod. Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 5, *de Reform. matr.*

(2) C. 8, 9, X, *de Rest. spol.* (2, 13).

(3) C. 1, 2, X, *de Conj. lepros.* (4, 8); c. 8, 13, X, *de Rest. spoliator.* (2, 13). Conf. c. 22, caus. 32, quæst. 5.

DLUGOSSUS ou *Longin* (*dlugi*, en polonais, veut dire *longus*) (JEAN), chanoine de Cracovie, le plus ancien historien de Pologne, naquit à Brzeznik en 1415. Il témoigna de bonne heure le désir d'apprendre, et son père l'amena à l'école de Cracovie. Il la quitta pour échapper au pédantisme tyrannique et mesquin de son maître, et, malgré la pénurie à laquelle il se condamnait, et sans avoir achevé ses études préparatoires, il se mit à étudier la théologie, la dialectique et la philosophie.

Sa situation changea lorsqu'il eut atteint sa seizième année; l'évêque de Cracovie l'accueillit dans son palais et accorda bientôt au jeune secrétaire toute sa confiance. A l'âge de vingt-quatre ans Dlugossus fut ordonné prêtre, et obtint plusieurs bénéfices de son évêque, qui le nomma son exécuteur testamentaire. Dlugossus justifia ce choix. Il sut maintenir et reconquérir beaucoup de biens et de revenus de l'Église de Cracovie, perdus en partie, en partie contestés; aussi l'Église se montra reconnaissante, l'honora singulièrement, le promut de grade en grade, et finit par l'appeler de sa cure de Klobnzko à un canonicat de Cracovie.

Mais à côté de la faveur s'éleva la persécution. Un des ennemis du zélé Dlugossus, le vice-chancelier Pierre de Szczekocin, accusa l'infatigable bienfaiteur des pauvres, le fondateur et réparateur de plusieurs églises, le noble défenseur des droits de son Église, de faux et de simonie; mais l'éloquente parole de l'accusé, qui se défendit lui-même, émut le vice-chancelier jusqu'aux larmes et en arracha une rétractation. La défaveur du roi le soumit à de plus dures épreuves. Ayant refusé de reconnaître l'évêque Grusczynski, nommé par le roi, pour ne voir l'évêque légitime que dans la personne de Symansky, institué par le Pape, il expia sa résistance par un emprisonnement de trois années. Toutefois les sages conseils que le prisonnier sut donner au roi, troublé par une invasion russe, apaisèrent Casimir, qui rendit toute sa confiance au fidèle et courageux prêtre. Le roi l'envoya à Vienne pour y demander en son nom la main de la princesse Élisabeth et obtenir la délivrance des Polonais faits prisonniers à Choywicka. Plus tard il devint le précepteur de la princesse royale, fut envoyé deux fois à Rome, où il demanda et obtint du Pape Nicolas V le chapeau de cardinal pour l'évêque Sbigneus, et d'où, à son second voyage, il s'embarqua, durant le jubilé de 1450, à Venise, pour faire le pèlerinage de Jérusalem. Il tomba malade à son retour, heureux de voir arriver le jour de sa délivrance; mais contre toute attente il guérit, et le roi, charmé d'avoir conservé un sujet si précieux, le nomma grand-maître du trésor et évêque de Prague, doubles fonctions que le saint prêtre rejeta également. On était parvenu, à force d'instances, à rompre sa résistance et à lui faire accepter le siége de Reusch-Lemberg, lorsqu'il mourut avant d'être sacré, en 1480, dans sa soixante-cinquième année.

Dlugossus était remarquable par la simplicité et l'austérité de ses mœurs, qu'il conserva au milieu de ses dignités et de ses honneurs. Il consacrait à la défense de son Église attaquée son esprit, son savoir et ses revenus; tout ce qu'il possédait appartenait aux églises, aux couvents, aux pauvres, aux étudiants, et l'on évalue à des millions l'argent qui passa par ses mains en bonnes œuvres. C'est ainsi qu'il changea en un temple magnifique la pauvre église de son lieu natal. Il augmenta de huit le nombre des chanoines de Sandomir et leur fournit un traitement de ses propres revenus. Il fonda un couvent de Cisterciens, améliora les hospices, acheva le collége de Jérusalem, commencé par le cardinal Sbi-

gneus, et légua sa riche bibliothèque aux étudiants de Cracovie.

Au milieu de ses nombreuses occupations il protégea les sciences, non-seulement en venant en aide à de pauvres étudiants, mais en s'adonnant à l'étude avec ferveur, autant que le lui permettait sa vie active. On lui doit une histoire de la Pologne, *Historia Polonica*, qui va jusqu'à l'année de sa mort, et qui fut publiée à Leipzig en 1711. Il fut en outre l'auteur des ouvrages suivants : *Vitæ episcop. Plocens.*; *Historia episcop. Eccles. Wratislaviens.*, de 966 à 1477, qu'on trouve dans *Sommersbergii Script. rer. Siles.*, t. II; *Vita S. Stanislai*; non imprimés : *Vita B. Kunigundis*; *Vitæ quorumdam Sanctor. Polonor. Hungarorumque*; *Chorogr. regni Poloniæ*; *Libri inventarii proventuum Eccles. Cracov.*; *Familiæ, arma et clinodia nobilitatis Polon.*

Cf. Iselin, *Lexique*, t. II, p. 70; Mart. Cromer, *de Origine et rebus gestis Polonorum*, p. 110, 138; *Henrici Spondani Annales*, t. II, ann. 1467, *p. Chr.*, p. 112; Ersch et Gruber, *Encycl.*, t. XXVI, p. 207.

Stemmer.

DOBMAYER (Marian), docteur et professeur de philosophie et de théologie, né à Schwandorf, dans le haut Palatinat, le 24 octobre 1753, entra chez les Jésuites, et, après l'aboliton de leur ordre, devint Bénédictin à Weissenohe, où il fit profession en 1775. Ordonné prêtre en 1778, il devint professeur de philosophie au lycée de Neubourg, sur le Danube; en 1787 il fut appelé à être recteur du lycée d'Amberg; en 1794, conseiller ecclésiastique et professeur de dogmatique à Ingolstadt. Lorsque l'université de cette ville fut réorganisée en 1799, Dobmayer dut être transféré à Munich comme professeur de dogme; mais il refusa et rentra dans son couvent de Weissenohe. Les couvents ayant été abolis en Bavière, l'archichancelier prince électeur songea à ouvrir une nouvelle carrière à l'activité du savant Bénédictin à Ratisbonne; mais Dobmayer préféra être professeur de théologie à Amberg. Il y mourut malheureusement avant le temps, à peine âgé de cinquante ans, le 21 décembre 1803, profondément regretté de ses élèves et de ses amis. Dobmayer avait une profonde érudition philosophique et théologique, enseignait avec talent, et n'aimait pas la polémique. Il laissa plusieurs petits écrits philosophiques et théologiques, entre autres son *Conspectus Theologiæ dogmaticæ* (Amberg, 1789). Son principal ouvrage, fruit de plusieurs années de travail et témoignage précieux à la fois de son érudition et de l'originalité de son esprit, est le livre publié après sa mort sous ce titre : *Cl. D. Mariani Dobmayer Systema Theologiæ catholicæ; opus posthumum, cura et studio Theodori Pantaleonis Senestrey, S. theol. Dr*, Solisbaci, 1807-1819, 8 vol. in-8°. Senestrey y ajouta, comme supplément au huitième volume, *M. Dobmayer Regula fidei ac theologiæ catholicæ*, Solisbaci, 1821, in-8°, et le P. Emmeran Salomon, Bénédictin, professeur de théologie au lycée de Ratisbonne, donna également en 1823, à Sulzbach, un extrait de son grand ouvrage sous le titre : *D. Mariani Dobmayer Institutiones theologicæ, in compendium redactæ*, 2 vol. in-8°.

Cf. Baader, *la Bavière savante*, t. Ier, p. 246; Meusel, *l'Allemagne savante*, II, 70; IX, 245; XI, 170; XIII, 280; XVII, 428; XXII, 644; *Rev. trim. de Tub.*, I, 416; II, 38, 309; VII, 116.

Fischer de Wildensée.

DOCÈTES et docétisme. D'après le dogme de l'Église, le Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme, unissant la nature humaine et la nature divine en lui. L'hérésie, dont le propre est de ne voir et de ne soutenir opiniâtrément

qu'une partie de la vérité, pouvait s'élever de deux manières contre le dogme de l'Incarnation du Verbe, soit qu'elle niât la nature divine, soit qu'elle rejetât la nature humaine dans le Christ. En effet, d'après le témoignage de l'histoire, l'hérésie, dès le temps des Apôtres, attaqua le dogme sous cette double forme. Les nombreux Judéo-Chrétiens qui formèrent l'Église primitive firent tellement prédominer le côté extérieur et mosaïque de la religion sur la partie idéale et chrétienne qu'ils méconnurent la divinité et ne virent plus que l'humanité dans le Christ (1). Tandis que ces hérétiques s'efforçaient de propager leurs conceptions basses et terrestres parmi les communautés chrétiennes, il se forma, par réaction, une classe de Chrétiens exclusivement idéalistes, chez lesquels le côté intime et spirituel que leur avait révélé le Christianisme prédomina à tel point qu'ils rejetèrent tout l'Ancien Testament, comme une œuvre satanique, et ne voulurent reconnaître absolument rien de terrestre et d'humain dans le Christ. Ainsi les premiers niaient la divinité du Christ, les derniers niaient son humanité, et prétendaient que *le Sauveur avait simplement la forme, la figure et l'apparence d'un homme, sans être proprement un homme* (δοκητισμός).

Le docétisme offre par conséquent l'antagonisme le plus absolu avec l'ébionitisme, non-seulement en maintenant contre celui-ci la divinité de Jésus-Christ, mais en transformant en une simple apparence l'humanité du Christ dans laquelle les Ébionites se renfermaient exclusivement. On nomma les partisans de cette opinion *docètes*, ou encore *phantasiastes*, *opinarii* et *opinati*. Il est aussi erroné de tenir Jul. Cassien pour le fondateur du docétisme que de croire que les docètes formaient un parti à part, lié extérieurement par un signe de ralliement quelconque, attendu que le point de vue du docétisme était commun aux partisans de sectes très-diverses.

Les plus anciennes traces du docétisme se trouvent déjà dans le Nouveau Testament. Les hérétiques, que S. Jean, 4, 2, désigne (ἀντίχριστοι), niaient, non pas que le Christ fût venu, mais qu'il fût venu en chair; l'autre passage de la première épître de S. Jean, 2, 22, désigne les hérétiques qui séparent Jésus et le Christ, ce qui peut être expliqué au point de vue ébionite ou docète. Les idées docètes se répandirent principalement en Asie Mineure, et l'on vit bientôt où conduisait nécessairement la négation de l'Incarnation, et comme, en en tirant les conséquences rigoureuses, on arrivait à renverser tout le Christianisme. Car, d'après les idées des docètes, on ne peut admettre ni la Passion ni la mort du Christ, sur lesquelles repose toute l'espérance des Chrétiens; on ne peut admettre ni attendre la résurrection, et par conséquent on ne peut donner le Christ comme le modèle et le prototype de la conduite morale qui plaît à Dieu, et du dévouement à la vérité et à la vertu jusqu'à la mort; il faut dès lors renoncer à la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie et à ses conséquences, et par conséquent retirer aux Chrétiens tout ce qui leur sert d'appui dans la lutte de la vertu contre les passions et de la foi contre le siècle. Aussi l'histoire nous montre-t-elle bientôt S. Ignace s'élevant contre cette hérésie, défendant, d'une part, la foi en la divinité du Christ contre les intrus judaïsants et ébionites, et de l'autre la foi en la vraie humanité du Sauveur contre les docètes.

« Bouchez vos oreilles, dit-il dans ses lettres (1), si quelqu'un vous parle con-

(1) Mœhler, *Patrologie*, p. 111.

(1) *Epist. ad Trall.*, c. 9 et 10.

tre le Christ, qui est véritablement né, qui a été véritablement crucifié, qui est réellement mort, qui a été réellement ressuscité d'entre les morts par son Père. Mais si quelques impies disent que le Christ n'a souffert qu'en apparence, qu'il n'a eu qu'une existence apparente, je demande pourquoi je suis dans les fers, pour qui je désire combattre les bêtes de l'arène? » S. Polycarpe se vit aussi obligé de prémunir les fidèles contre les séductions des hérétiques, contre les menées hypocrites des docètes, en parlant aux Philippiens. « Quiconque, dit-il (1), ne reconnaît pas que Jésus-Christ est venu en chair est un antéchrist; quiconque ne reconnaît pas le témoignage de la croix est du diable; et quiconque violente les paroles du Seigneur à sa guise, et dit qu'il n'y a pas de résurrection et pas de jugement, est le premier-né de Satan. »

Mais, quelque vives que fussent les expressions des Pères apostoliques contre les erreurs du docétisme, ils ne réussirent pas à les faire disparaître. Toutefois elles ne se formulèrent d'une manière complète et précise qu'au temps où parurent les grands représentants du gnosticisme. Ainsi Marcion poussa le premier le docétisme à l'extrême en niant que le Christ fût né de Marie, le Christianisme étant, selon lui, la loi absolument nouvelle, qui ne devait avoir, en aucune façon, aucun rapport avec les lois de l'ancien monde, du démiurge et de la matière.

Dans l'origine les partisans du docétisme ne partagèrent pas les autres opinions du gnosticisme, car, dans ce cas, S. Ignace d'Antioche les aurait certainement attaqués; mais, lorsque le gnosticisme, dont les commencements remontent plus haut que la première moitié du second siècle, fut tout à fait florissant, les gnostiques admirent de

(1) *Epist. ad Philipp.*, c. 7.

différentes manières l'élément du docétisme. Ce qui a été appelé la doctrine des docètes est, historiquement, quelque chose de très-divers, et l'on peut, suivant Baumgarten Crusius (1), distinguer sept espèces ou sept modifications principales du docétisme :

1° La doctrine des Juifs Josèphe et Philon, qui enseignent que les corps dans lesquels apparurent des êtres célestes n'appartenaient point à la nature véritable de ces esprits et n'étaient que des formes extérieures et d'emprunt;

2° La doctrine de Basilides : que ce qui était humain, psychique, dans le Christ, n'eut pas de part à la Rédemption; ou de Marcion, que le Christ ne parut que comme un pur esprit;

3° Celle des Simoniaques : que la nature corporelle de Jésus n'était qu'apparence, fantôme, illusion;

4° Celle de Valentinien et de Bardesanes : que la nature du Christ était descendue du ciel, était surnaturelle, entourée seulement d'une apparence sensible;

5° Celle des Basilidiens : que la nature terrestre du Christ ne fut pas la base et l'instrument de tout ce qu'il y eut de terrestre et de sensible dans le Christ, et qu'à sa mort elle fut changée contre une autre nature;

6° Celle de Cérinthe, selon laquelle il y avait bien deux natures dans le Christ, mais non liées entre elles, ou ne l'ayant été que transitoirement;

7° Enfin celle d'Apollinaire, d'Eutychès, que l'Église a toujours considérés comme docètes, quoiqu'ils reconnaissent imparfaitement l'humanité de Jésus, donnant à la nature divine une prédominance si absolue qu'elle anéantit l'humanité.

Il ne faut pas confondre avec le docétisme la doctrine orientale du néant et de l'illusion des choses de ce monde.

Cf. l'article GNOSTICISME et Dor-

(1) *Hist. des Dogmes.*

ner, *Doctrine de la personne du Christ*, 1re partie; Baumgarten Crusius, *Compendium de l'hist. des Dogmes chrét.*; Möhler, *Patrologie;* Héfélé, *Patrum apostolic. Opera;* Hagenbach, *Manuel de l'hist. des Dogmes,* 1re partie.

DOCTEUR. *Voy.* GRADES SCIENTIFIQUES.

DOCTEUR ANGÉLIQUE (LE), *Doctor angelicus*, surnom donné à S. Thomas d'Aquin. Ruysbrock était appelé *Doctor extaticus;* S. Bernard, *D. mellifluus;* Alexandre de Hales, *D. irrefragabilis;* Durand de S. Pourcain, *D. resolutissimus;* S. Bonaventure, *D. seraphicus;* Guillaume Occam, D. *singularis;* Henri de Gant, *D. solennis;* Duns Scot, *D. subtilis.*

DOCTRINE DU SECRET. *Voyez* DISCIPLINE DU SECRET.

DOCTRINAIRES (OU PÈRES DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE). César de Bus (1), né en 1544, ayant, durant une retraite, lu le concile de Trente, conçut le projet de former une congrégation de prêtres et d'ecclésiastiques destinés à enseigner au peuple la doctrine chrétienne. On peut assigner Avignon comme le berceau des *Pères de la Doctrine chrétienne.* Ce fut dans l'église de Sainte-Praxède qu'il fit les premières instructions, avec ses premiers confrères, Pinelli, chanoine d'Avignon, Romillon, chanoine de l'Isle, Thomas et Michel. Ils commencèrent en 1593. En 1597 Clément VIII confirma la nouvelle congrégation. Fort éprouvée dans la suite, elle le fut dès son origine par la retraite du chanoine Romillon, qui avec plusieurs autres confrères entra dans l'Oratoire, puis par le malheur que son fondateur, le P. César de Bus, eut de perdre la vue.

La congrégation surmonta ces épreuves, et dès 1610, trois ans après la mort de César de Bus, elle avait trois maisons à Avignon, Toulouse et Brives. Elle fut plus menacée dans son existence par les longues discussions que suscita dans son sein son propre supérieur, le P. Vigier, qui voulut amener les Pères à faire des vœux solennels et à former une congrégation régulière. Il lia la société à celle des Somasques, ce qui, à chaque chapitre tenu en France, faisait naître de fâcheuses récriminations, si bien que le P. Vigier fut le premier à désirer rompre l'union qu'il avait contractée avec les Somasques.

En effet, le Pape Innocent X, par un bref de 1647, déclara la séparation des deux congrégations. De nouvelles difficultés entravèrent la marche de la société, qui ne fut définitivement réglée que par un bref de 1659. Ce bref donnait la permission de faire les trois vœux simples, après un noviciat d'un an, et un quatrième vœu de persévérance dont le Pape seul, le chapitre ou le définiteur général de la congrégation pouvait relever. Ce ne fut donc qu'au bout de soixante ans que la congrégation put prendre son libre et plein essor. Au dix-huitième siècle les Pères de la Doctrine chrétienne avaient trois provinces en France :

1° Celle d'Avignon : 7 maisons et 10 colléges ;

2° Celle de Paris : 4 maisons, dont 2 à Paris même, et 3 colléges ;

3° Celle de Toulouse : 4 maisons et 13 colléges; en somme, 15 couvents et 26 colléges.

La congrégation des Pères de la Doctrine chrétienne ne se propagea point hors de France ; elle ne prit même jamais en France un développement comparable à celui de presque toutes les autres sociétés religieuses.

La Révolution la fit disparaître dans son tourbillon, et elle n'a pas été rétablie depuis, comme d'autres.

P. CHARLES DE SAINT-ALOYSE.

(1) *Voy.* Bus, t. III, p. 389.

DOCTRINAIRES d'Italie (*Padri della Dottrina cristiana*). A l'époque où la tempête du luthéranisme éclata en Allemagne et propagea son action dévastatrice dans les États limitrophes, l'Italie elle-même ressentit la secousse générale, et, sans avoir de craintes sérieuses pour la foi de ses enfants, l'Église y prit néanmoins des précautions contre le mal qui pouvait l'atteindre; elle fonda des institutions et affermit des usages dont la ruine ou la négligence avait contribué à livrer l'Allemagne, presque sans défense, aux attaques de l'hérésie; car depuis bien longtemps on avait négligé, en Allemagne, l'instruction du peuple, le recrutement régulier et sérieux du clergé. C'est pourquoi on vit, à cette époque plus qu'à toute autre, se fonder en Italie des congrégations destinées à l'instruction, telles que celles des Barnabites, des Oratoriens et des Doctrinaires.

Cette dernière fut fondée vers le milieu du seizième siècle par un gentilhomme milanais nommé *Marc de Sadis Cusani*. Il renonça à sa fortune, quitta sa ville natale, et vint à Rome, où quelques autres hommes fervents et zélés s'associèrent à lui pour instruire les enfants et les adultes dans les hôpitaux. Ils donnèrent d'abord leur enseignement dans l'église de Saint-Apollinaire et comptèrent parmi leurs confrères le célèbre cardinal César Baronius (1).

Le Pape Pie IV accorda en 1562 des indulgences à tous ceux qui entreraient dans cette association; elle s'étendit peu à peu, même dans la campagne, et quelques-uns de ses membres allèrent, en 1586, avec Marc Cusani, qui était devenu prêtre, vivre en communauté dans une maison située près du pont de Saint-Sixte (*Ponte Sisto*).

La congrégation prit une plus grande extension lorsque Pie V, conformément au vœu du concile de Trente, chargea tous les curés de créer des confréries de ce genre, que Grégoire XIII lui accorda l'église de Sainte-Agathe à Rome, et que Clément VIII lui donna un protecteur dans la personne du cardinal Alexandre de Médicis, plus tard Pape Léon XI. Fortifiée par tous ces encouragements, la congrégation put s'occuper de son organisation définitive. Elle élut dans son sein quatre définiteurs (1), dont deux prêtres et deux laïques; plus tard on nomma le supérieur des membres ecclésiastiques *prévôt*, et celui des laïques *président* (1596).

Cusani était mort le 17 septembre 1595. Clément VIII accorda à la congrégation l'église de Saint-Martin au *Monte-Pietà*, et chargea, dans l'intérêt de l'uniformité de l'enseignement, le P. Bellarmin, Jésuite, de la rédaction d'un petit catéchisme destiné à la congrégation et devant servir de base à ses instructions. Paul V éleva l'association au rang d'archiconfrérie et la confirma dans la jouissance des trois églises nommées ci-dessus. Le Pape Benoît XIII lui confia en 1727 les écoles primaires de Sainte-Marie *in Monticelli*, auxquelles Benoît XIV ajouta, vingt ans plus tard, celles de Sainte-Agathe d'au delà du Tibre, de façon que les vingt-cinq ou vingt-huit Doctrinaires qui se trouvent à Rome donnent, par l'intermédiaire de cinq ou six de leurs membres, l'instruction primaire à trois ou quatre cents enfants. L'archiconfrérie s'est répandue dans plusieurs villes d'Italie qui leur ont confié des écoles (2). Les statuts ont été imprimés à Rome en 1604. Les prêtres portent l'habit des prêtres séculiers, avec un petit rebord au collet. Les laïques ont un vêtement moins long. Cf. Hélyot, *Ordres monast.*, t. IV, p. 290. FEHR.

(1) *Voy.* BARONIUS.

(1) *Voy.* DÉFINITEURS.

(2) Conf. P. Charles de S. Aloyse, *Statist. ecclés.*, p. 533.

DODANIM (Genèse, 10, 4, דֹּדָנִים, qu'il faut préférer à la leçon de I Paral., 1, 7, qui a רֹדָנִים, Ῥόδιοι dans les LXX). Cité dans la table généalogique des peuples de la Genèse à côté des Cethim (1), d'Elisa et de Tharsis, comme souche des races ioniques.

Dodan est, sans aucun doute, le père des Pélasges, qui émigrèrent vers l'ouest avec ou avant les Hellènes (Élisa) de l'Asie antérieure, leur patrie, et qui conservèrent dans beaucoup d'endroits le souvenir de leur souche commune par le nom du sanctuaire de Dodone (surtout en Épire).

Ceux qui lisent Rodanim pensent soit à Rhodes, soit aux bords du Rhône, sur lesquels se trouvaient aussi des colonies grecques.

Cf. Michaelis, *Spicileg.*, I; Calmet, *ad Genes.*, 10, 4; J. Görres, *Table générale des Peuples*, I, 166, 185.

DODWEL (HENRY), auteur estimé parmi les chronologistes et les historiens de la littérature chrétienne, né à Dublin, en octobre 1641, d'une honorable famille, s'établit en 1648 à York avec ses parents, qu'il perdit peu de temps après. Il lutta contre le besoin jusqu'au moment où un ecclésiastique de ses parents, fixé dans le Suffolkshire, l'adopta.

Deux ans après (1656) il fut reçu au collége de la Trinité, à Dublin; il s'y distingua, pendant une résidence de dix années, par son assiduité et sa moralité, et y conquit les grades académiques. Des scrupules de conscience l'empêchèrent d'embrasser l'état ecclésiastique et lui firent quitter le collége.

Après avoir publié plusieurs écrits à Dublin, par exemple une préface pour l'Introduction à la Vie dévote de S. François de Sales, deux lettres sur les Ordres et sur la méthode de l'étude de la théologie (2e édition de 1681, augmentée d'une dissertation sur Sanchionaton), il partit pour l'Angleterre en 1674. Il s'occupa des questions alors à l'ordre du jour, par exemple du changement de religion dans la famille royale, du schisme des Catholiques et des non-conformistes séparés de l'Église épiscopale d'Angleterre, dont, pendant toute sa vie, il prit ardemment la défense par ses écrits, ses discours et ses actes. Parmi les ouvrages qu'il composa entre 1674 et 1688, dans son enthousiasme pour cette Église et comme fruits de ses études historiques, on doit citer :

1° *Dissertationes Cyprianicæ* (Lond., 1684, in-8°), qui se trouvent aussi dans l'édition des œuvres de S. Cyprien, Oxford, 1682, et dans celle de Brême, 1690. Dodwell, dans ces treize dissertations, qu'il fonde sur quelques passages de S. Cyprien, traite de différentes matières historiques et théoriques de l'antiquité chrétienne, qu'il étudie avec beaucoup de sagacité, mais en même temps d'une manière très-paradoxale. La onzième dissertation, *de Paucitate Martyrum*, fut surtout attaquée par le célèbre éditeur des Actes des Martyrs, *D. Ruinart* (1), et dans les temps les plus récents par Wiseman (2).

2° *Dissertatio de jure laicorum sacerdotali, ex sententia Tertulliani aliorumque veterum*, avec une dissertation de Hugo Grotius *de Cœnæ administratione, ubi pastores non sunt; item : an semper communicandum per symbola? cum notis*, Lond., 1685, in-8°. On comprend que l'auteur revendique exclusivement pour les ministres de l'Église l'administration du sacrement.

3° *Joannis Pearsonii, S. T. P. Cestriensis nuper episcopi, opera posthuma; edenda curavit et dissertationes novis additionibus auxit*

(1) *Voy.* CETHIM, t. IV, p. 187.

(1) *Præf. general. in Acta Martyr.*, § 2, 3.

(2) *Résultats des Recherches scientifiques comparés avec la religion révélée*, trad. en allem. par Haneberg, Ratisbonne, 1840, p. 387.

H. Dodwellus, cujus etiam accessit de Successione primorum Romæ episcoporum usque ad annales Cl. Cestrienses Cyprianicos dissertatio singularis, Oxonii, 1687, in-4°.

En 1688 Dodwell obtint la chaire d'histoire de la littérature que le célèbre historiographe de la reine Élisabeth, Guillaume *Cambden* († 1623), avait fondée à Oxford; immédiatement après parurent ses *Dissertationes in Irenæum* (Oxon., 1689, in-8°).

Dans la première il expose ses opinions particulières sur la foi due aux Évangélistes, qu'il considère comme des témoins auriculaires et oculaires purement naturels, aussi peu infaillibles que S. Irénée, S. Clément et les autres Pères du second siècle. C'est S. Irénée qui, le premier, dit-il, mentionne les quatre Évangélistes ; aucun Père avant lui n'en parle ; les Pères, avant S. Ignace, avaient la même estime pour les évangiles apocryphes que pour les Évangiles authentiques, etc. (1).

Dans la seconde il associe, d'une manière tout aussi paradoxale, ses opinions sur les dons extraordinaires des premiers Chrétiens à la manière dont les rationalistes postérieurs ont compris les possédés de la Bible, qu'il déclare tout simplement des épileptiques (2).

Du reste ces opinions paradoxales, ainsi que celles qu'il soutint sur la mortalité de l'âme humaine, sont parfaitement d'accord avec le système épiscopal si énergiquement défendu par Dodwell.

C'est aussi de cette époque que datent ses *Prælectiones academicæ in scholis historicis Cambdenianis*, Oxon., 1692, in-8°, sur les auteurs de l'histoire Auguste.

En 1691 il fut obligé de renoncer à sa chaire, parce qu'en sa qualité de jacobite il refusait de prêter serment au roi Guillaume III. Il fit de ce serment, imposé au clergé, le sujet de plusieurs Mémoires, et, un certain nombre d'évêques ayant été déposés pour refus de serment, Dodwell se sépara de la communion ecclésiastique des évêques assermentés et défendit les prélats déposés dans plusieurs écrits, dont l'un était en latin et portait pour titre : *De nupero schismate Anglicano parænesis ad exteros tam reformatos quam etiam pontificios, qua jura episcoporum vetera eorumdemque a magistratu sæculari independentia omnibus asserenda commendantur*, Lond., 1704, in-8°. Mais le nombre des évêques déposés, et considérés par Dodwell comme les seuls légitimes, étant venu à diminuer de plus en plus, il se vit obligé, par ses opinions sur la puissance épiscopale, à revenir sur ses pas et à entrer en communion avec les évêques substitués aux prélats déposés, auxquels il ne reconnaissait pas le droit de se donner des successeurs. Dans l'intervalle il s'était rendu à Cookham, bourg situé entre Londres et Oxford, et plus tard, sur l'invitation d'un gentilhomme de ses amis, à Shottesbrooke, où, quoique âgé de cinquante-deux ans, il se maria avec la fille, jeune encore, de son hôte de Cookham. Il devint père de dix enfants, dont, au moment de sa mort, le 7 juin 1711, survivaient quatre filles et deux fils : Henri, auteur d'un ouvrage sceptique, publié en 1742 sous le titre de *Christianity not founded upon argument*, et William, auteur de plusieurs dissertations théologiques.

Dodwell s'était principalement occupé, dans sa retraite, de l'histoire de la littérature classique et de la chronologie, et avait fait successivement paraître :

1° *Annales Vellejani, Quintilianei, Statianei, Thucydidei et Xenophontei*, justement estimées, dans les-

(1) Conf. *Buddæi Isagoge hist. theol.*, Lips., 1730, p. 1288.

(2) Schrœckh, *Hist. de l'Égl.*, 2e éd., p. 382-383.

quelles il donnait la biographie de ces historiens romains et grecs ;

2° Les éditions critiques des œuvres de Xénophon, des Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse ;

3° Plusieurs dissertations chronologiques, par exemple sur le cycle des Romains et des Grecs ;

4° Plusieurs dissertations géographiques et archéologiques, parmi lesquelles ses *Exercitationes duæ de ætate Phalaridis et Pythagoræ*, Lond., 1704, in-8°, méritent d'être remarquées, à cause de la discussion qui s'éleva à ce sujet entre Dodwell et Richard Bentley ;

5° Une apologie des œuvres philosophiques de Cicéron, ajoutée à l'édition du traité *de Finibus*, donnée par Samuel Parker.

6° En 1698 il publia une dissertation sur l'usage des instruments de musique dans l'Église ;

7° En 1701, une Lettre contre les opinions de Toland sur le canon du Nouveau Testament ;

8° En 1702, un Traité sur les mariages mixtes.

9° En 1711, une Lettre contre l'usage de l'encens, datant, d'après lui, du moyen âge.

10° Mais ce qui excita la plus vive attention, ce fut son opinion paradoxale sur la mortalité de l'âme humaine.

Déjà il avait autrefois écrit contre Henri Layton une lettre sur l'immortalité de l'âme, et soutenu, dans sa dissertation sur les mariages mixtes, que l'âme humaine est naturellement mortelle, et qu'elle n'obtient l'immortalité que par son union avec le Saint-Esprit dans le Baptême, suivant qu'il plaît à Dieu de la récompenser ou de la punir. Ayant été attaqué à ce sujet de divers côtés, il soutint son assertion dans un discours assez long sous forme de Lettre (*An epistolary discourse*, etc., London, 1706, in-fol.), et prétendit établir, par des preuves tirées des Écritures et des Pères, la nécessité pour les non-conformistes, les schismatiques, parmi lesquels il comptait les Catholiques romains, de revenir à l'Église épiscopale, parce que, après les Apôtres, les évêques seuls et les prêtres ordonnés par eux pouvaient communiquer l'Esprit-Saint, sans lequel nul n'est immortel. L'Ancien Testament ignorait l'immortalité de l'âme, la vie éternelle et l'enfer, et si, malgré ce silence, quelques personnages antérieurs au Christianisme sont nommés bienheureux dans l'Écriture sainte, cela s'explique par cela que leurs âmes, baptisées dans le Hadès, apprirent à connaître l'Évangile par le Christ, les Apôtres et les évêques. Ce n'est que vers la fin du quatrième siècle de l'ère chrétienne, dit-il, que la doctrine de l'immortalité de l'âme fut enseignée. L'opinion de Dodwell, étayée de son immense érudition, provoqua de nombreuses réfutations, au point de vue de l'histoire et de la philosophie, et Dodwell se crut obligé de leur répondre. Gundling, dans son Histoire littéraire (1), ne cite pas moins de vingt-cinq ouvrages publiés à ce sujet par Dodwell, puis par W. Coward, J. Brougthon, Ed. Chishull, Whitby, Turner, Collier, Milles, Pitts (pour Dodwell) : — John Norris, Smalbrock, le Dr Ashethon, Sam. Clarke (2) (contre lui). Il y en a encore plusieurs dont il est fait mention dans la Vie de Dodwell, par Francis Brokesby, Londres, 1715, 2 vol. in-4°, et dans l'extrait de cette biographie qui se trouve aux *Acta Eruditorum*, Lips., 1796, p. 249. Brokesby et après lui Niceron (3) donnent aussi un catalogue complet des ouvrages de Dodwell.

Dodwell était petit de taille, d'une santé excellente, d'une nature recueillie

(1) Francf. et Leipz., 1735, 3e part., p. 4028-4030.

(2) *Voy.* CLARKE (Samuel).

(3) *Mémoires pour servir à l'histoire*, t. I, 138-154.

et sérieuse, bienfaisant, pieux, sévère envers lui-même, jeûnant et faisant abstinence à la façon des anciens Chrétiens, infatigable au travail, voyageant toujours à pied, afin de pouvoir lire en route. La Bible hébraïque, le Nouveau Testament en grec, l'Imitation, les Méditations de S. Augustin et la liturgie anglicane étaient ses compagnons de route habituels. Son manteau servait pour envelopper des in-4°, lorsqu'il allait à Londres ou à Oxford pour continuer ses recherches dans les bibliothèques ou visiter ses amis.

Malgré ses paradoxes et ses faux jugements sur l'Église catholique romaine, auxquels l'entraîna son anglicanisme, Dodwell rappelle les personnages, nombreux parmi les premiers protestants, dont la foi, la piété, les croyances positives feraient honte à plus d'un Catholique de nos jours, et réveille puissamment le désir du jour où il n'y aura plus qu'un troupeau et un pasteur.

L'Université d'Oxford fit ensevelir Dodwell à ses frais.

HÆUSLÉ.

DOEDERLEIN (JEAN-CHRISTOPHE), un des plus célèbres théologiens protestants du dix-huitième siècle, naquit en 1745 à Windsheim, en Franconie, et mourut professeur de théologie à Iéna, en 1792. Il cultiva presque toutes les branches de la théologie, surtout la dogmatique, au point de vue d'un rationalisme assez large, par lequel il cherchait à mettre d'accord les données de l'Écriture sainte et les exigences de son siècle. Il rendit un véritable service à la philologie sacrée par une édition plus correcte du texte hébreu de la Bible (Leipzig, 1793). Il publia depuis 1780 jusqu'à sa mort la *Bibliothèque théologique*, qui fut continuée par le *Journal théologique d'Iéna*. Il n'acheva pas son livre intitulé *Enseignement de la Religion chrétienne*, que Jung († 1814) termina. Son ouvrage le plus célèbre est sa Dogmatique, *Institutio theologi Christiani*, qui eut six éditions. Doederlein clôt une période de la dogmatique luthérienne, à laquelle succéda l'ère de la méthode kantienne. Il séparait faussement la dogmatique et la morale, parce qu'il définissait le dogme, non comme la doctrine même, *doctrina,* mais comme l'opinion d'un docteur quelconque, *sententia doctoris alicujus.* Mais il se rapprochait des Catholiques en ne voulant pas admettre l'idée exclusive d'une Église invisible ; son rationalisme positif l'amenait naturellement au réalisme.

DOEG, דֹּאֵג, Iduméen, surveillant des pasteurs du roi Saül. Il se trouvait près du sanctuaire, à Nobe, au moment où David, fuyant Saül, obtint du prêtre Achimélech (1) non-seulement des vivres, mais l'épée de Goliath (2). Plus tard Saül, entouré de sa cour, se plaignant que tout le monde s'était conjuré contre lui et que personne ne lui disait la vérité, Doëg lui raconta ce que le prêtre Achimélech avait fait à l'égard de David. Saül, irrité de ce récit, fit appeler Achimélech et les autres prêtres, les condamna à mort comme conspirateurs, et, aucun des assistants ne voulant exécuter la sentence, Saül ordonna à Doëg de lui obéir, et Doëg coupa de son glaive la tête à quatre-vingt-cinq prêtres (3).

DOGMATIQUE.

I. *Idée de la dogmatique* (4).

La dogmatique est la science des dogmes du Christianisme.

Si le dogme (5), vu dans son ensemble et dans ses détails, est toute vérité divine et infaillible, qui découle de la Révélation positive et est proposée par l'Église

(1) *Voy.* ACHIMÉLECH.
(2) I *Rois*, 21, 7.
(3) I *Rois*, 22, 6-18.
(4) *Voy.* DOGME.
(5) *Ibid.*

à la foi des fidèles (1) : *Omnis veritas ex principiis fidei deducta, quam Ecclesia ceu dogma fidei definiendo proponit, ab omnibus fide divina credi debet,* on peut dire que la dogmatique est la science de la foi.

Ainsi la dogmatique serait la science des vérités positives du Christianisme telles que l'Église instituée par le Christ et dirigée par l'Esprit-Saint les propose, les explique et les garantit. Celle-là seule est la dogmatique proprement dite, la dogmatique réelle, catholique, celle dont on parle toutes les fois qu'il est question de dogmatique chrétienne; car c'est dans un sens tout à fait impropre qu'on appelle dogmatique la doctrine d'un théologien, quelque éminent qu'il soit d'ailleurs, quand on parle par exemple de la dogmatique de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de S. Athanase, de S. Augustin.

II. *Du développement de la dogmatique.*

Si la définition que nous avons donnée distingue d'une manière absolue la dogmatique de toute autre science, on demande comment cette science, unique dans son origine, ses éléments et son but, se forme, se constitue et se systématise.

Nous avons, pour réponse à cette question, à envisager la dogmatique dans son *caractère dialectique* ou *logique* et dans sa *partie formelle;* car la systématisation de la dogmatique dépend de la manière dont les dogmes découlent les uns des autres en vertu du caractère dialectique qui leur est inhérent.

Si le mot dogme peut être pris dans un double sens, soit comme exprimant une vérité isolée, soit comme désignant la totalité de toutes les vérités, on peut dire que tous les dogmes isolés forment ensemble le dogme général du Christianisme, et cela en vertu de leur caractère dialectique.

Ce caractère est celui de la corrélation intime qui lie les dogmes les uns aux autres et les fait sortir les uns des autres. Les Pères de l'Église qui ont rapporté le mot dogme à l'ensemble, à la totalité des vérités chrétiennes, ont supposé cette corrélation intime et en même temps le caractère dialectique en vertu duquel cette corrélation radicale et virtuelle se réalise et devient actuelle (1). Chaque dogme particulier a, en vertu de son caractère dialectique, la tendance et le besoin de se lier à tous les autres pour former l'unité de l'ensemble; ainsi l'unité totale résulte de la convergence de tous les dogmes isolés les uns vers les autres et de tous à la fois vers un centre commun.

Dans la dogmatique, comme dans toute science vivante et naturellement organisée, l'unité produit la multiplicité, la multiplicité se constitue en unité.

Nous appelons *dialectique* le caractère en vertu duquel les dogmes appartiennent intimement les uns aux autres, dépendent les uns des autres, se déduisent les uns des autres. Si le mot *dialectique* vient de διαλέγω ou διαλέγομαι, signifiant *dialoguer*, c'est-à-dire discourir sur une matière pour en rechercher la nature, le sens, la valeur, la portée, le but et les corrélations (2), on peut dire des dogmes, en vertu du caractère logique qui leur est inné, qu'ils forment une sorte de dialogue dans lequel se traitent successivement les idées contenues dans chacun d'eux, et les corrélations de ces idées s'appelant, s'appuyant, s'expliquant, se confirmant les unes les autres.

Ce caractère dialectique, ce n'est pas nous qui l'imposons aux dogmes : il est en eux primordialement; il y a été déposé par celui qui est le principe unique

(1) Chrismann, *Reg. fid. cath.*, § 23.

(1) Staudemayer, *Dogmatique*, I, p. 144.

(2) Xenoph., *Memor.*, 4, 5, 12. Conf. Heind., *Plat. Phæd.*, p. 75, *C.*

et infaillible du dogme, c'est-à-dire par Dieu même. Les vérités révélées qu'expriment les dogmes portent en elles le caractère dialectique, c'est-à-dire que de leur nature même ressortent leurs rapports intimes et réciproques, leur corrélation organique, leur dépendance logique et nécessaire. C'est aussi ce qui constitue l'ordre intime des dogmes entre eux, répondant à l'ordre objectif dont elles sont le reflet dans l'esprit humain. Les dogmes objectifs, la vérité en elle-même, le vrai en soi, est objectivement organisé, coordonné, logiquement articulé, si nous pouvons parler ainsi, et cette articulation objective détermine l'ordre, l'ordonnance objective. Déjà cette articulation de la vérité, une dans ses moments divers et multiple dans son unité, s'exprime dans le Symbole ; car les divers dogmes ou vérités sont appelés les *articles* ou membres du Symbole. Toutes les vérités isolées, indépendantes, ayant en elles et par elles leur valeur, sont en même temps membres de la grande et unique vérité de la foi : *Eas autem sententias, similitudine quadam a patribus nostris frequenter usurpata*, ARTICULOS *appellamus. Ut enim* CORPORIS MEMBRA ARTICULIS *distinguuntur, ita etiam, in hac fidei confessione, quidquid distincte et separatim ab alio nobis credendum est, recte et apposite articulum dicimus* (1). Ainsi les dogmes, comme membres intégrants de l'ensemble, convergent partout vers le centre et reçoivent de ce centre leur valeur relative. L'un porte l'autre et en est porté ; l'un suppose l'autre, et celui-ci suppose à son tour celui qui le précède. Chaque dogme tient et maintient les autres, leur donne du sens, leur prête de la lumière, leur communique de la vie. Chaque dogme se parfait par un autre, et tous ensemble forment une unité totale qui ne peut se passer d'aucune des unités particulières qui la constituent, et cette unité totale se retrouve dans chaque unité partielle, les vivifiant comme elle en est vivifiée, les complétant comme elle en est complétée, leur étant nécessaire comme elles lui sont indispensables.

III. *Méthode de la dogmatique.*

On se trompe fort quand on rapporte exclusivement la méthode à l'exposition, car il faut non-seulement exposer, mais savoir avec méthode. On ne peut exposer méthodiquement que ce qui a été méthodiquement connu. Il y a donc pour la dogmatique une méthode scientifique et une méthode d'exposition.

1° *Méthode scientifique.* La science dont il est ici question a pour objet les dogmes qui, en vertu de leur caractère dialectique, forment un tout organique. La méthode qui a rapport à cette science est la *méthode spéculative.* Cette méthode ne prétend pas arriver à une démonstration *a priori* de la vérité, objet de la science. Cette démonstration serait le propre de la philosophie proprement dite, si tant est qu'il puisse y avoir une démonstration *a priori* pure et absolue. Le but de la méthode spéculative est au contraire de conduire dans une voie scientifique qui suppose d'avance la vérité objective, et qui, cette vérité objective admise, la cherche, la trouve et la reconnaît. La dogmatique, science positive, ne produit pas elle-même la vérité, qui est son objet ; elle reconnaît la vérité produite, donnée, exposée, révélée. Elle prétend non pas construire la vérité, mais la reconstruire ; non la produire, mais la reproduire par et pour la science.

Cette méthode spéculative se complète par certaines *facultés* que nous appelons également des facultés *spéculatives.* La première de ces facultés est la *raison expérimentale.* Cette faculté cherche à reconnaître par des aperçus

(1) *Catéchisme rom.*, p. I, c. 2, quæst. 4.

extrinsèques et intrinsèques, ainsi que par le travail de l'abstraction, la vérité objective, et chacune des vérités qui lui est révélée, telle qu'elle est en elle-même, pour elle-même, ayant sa valeur propre, formant une unité particulière. Le Catéchisme romain ne nous propose pas seulement les dogmes comme les membres, les articulations d'un tout organisé (*articulus*, *membrum*), mais il nous montre comment chaque dogme subsiste, dans son isolement, distinct de tous les autres : *Ut enim corporis membra articulis distinguuntur, ita etiam, in hac fidei confessione, quicquid distincte et separatim ab alio nobis credendum est, recte et apposite articulum dicimus.* Plus on reconnaît chaque dogme en lui-même, plus on pénètre dans le sens profond de chaque vérité dogmatique, plus la science de l'ensemble devient profonde, claire, nette et certaine. L'unité totale n'est véritablement comprise que lorsque chacun de ses membres est saisi en lui-même.

La seconde faculté est la faculté *dialectique*, tendant à reconnaître la liaison, l'harmonie, l'ordre objectif des vérités et des idées dogmatiques. Cette faculté dialectique est *analytique* et *synthétique.*

Nous pouvons considérer l'ordre objectif des idées tantôt tel qu'il est, tantôt tel qu'il se fait, c'est-à-dire que nous pouvons descendre l'arbre généalogique des idées ou le remonter. Si nous remontons, nous faisons de la synthèse; si nous descendons, nous analysons. La faculté synthétique, qui va *a principiatis ad principia*, commence par les vérités qui, dans la série, sont les dernières, et remonte des unes aux autres jusqu'à celle qui est la première. La faculté analytique suit la voie inverse, la voie de la genèse, et voit les vérités sortir les unes des autres, dans leur ordre de génération ; elle va *a principiis ad principiata.* La synthèse expose les vérités telles qu'elles se trouvent toutes faites, prenant la dernière pour en faire la première. L'analyse prend les vérités telles qu'elles se révèlent successivement dans leur procédé génétique. L'analyse, saisissant le réseau de la science à son origine, recherche comment il est ourdi et entrelacé depuis le premier nœud jusqu'au dernier. La synthèse adopte le réseau tout formé et s'enquiert de la manière dont elle peut remonter dans cette formation de la dernière maille au premier nœud. Quoique suivant une voie opposée, l'analyse et la synthèse convergent au même but, qui est de faire comprendre comment les idées et les vérités dogmatiques sont en rapport les unes avec les autres, s'unissent, s'entrelacent, et forment dans leur multiplicité distincte, dans leurs relations diverses, dans leurs affinités réciproques, dans leurs rapports de coordination et de subordination, une unité organique et vivante.

2° *Méthode d'exposition.* La faculté qui entre en exercice dans l'exposition méthodique est la faculté *systématisante,* qui répond exactement à la faculté dialectique ; celle-là expose ce que celle-ci reconnaît ; l'une décrit ce que l'autre découvre. L'exposition doit être conforme à la connaissance elle-même. Ainsi elle montre la liaison intime des idées et des propositions dogmatiques, qui sont les moments essentiels et nécessaires de la vérité chrétienne, une dans son principe, telles que la faculté dialectique, c'est-à-dire l'analyse et la synthèse, les a reconnues dans leur rapport intime et leur dépendance réciproque. Si donc on demande ce qu'il faut exposer et comment il faut exposer, nous répondrons simplement : il faut exposer les vérités révélées du Christianisme telles que l'analyse et la synthèse les ont reconnues dans leurs rapports et leur dépendance, telles

qu'elles sont les unes dans les autres, les unes par et pour les autres, par conséquent dans leur liaison organique.

IV. *La dogmatique comme système.*

On entend par système un tout composé de parties unies les unes aux autres; or il faut que ces parties, pour former un tout systématique, un ensemble harmonique, soient, non des parties simplement agrégées, mais des membres véritables et vivants de l'ensemble.

Il n'y a d'organisme que là où les parties sont réellement des membres. Or la science doit être par sa nature organique. L'organisme est un ensemble clos et complet de membres et de relations, se déterminant les uns les autres. Tout organisme suppose les relations mutuelles des parties, dont les unes sont rigoureusement la condition de l'existence des autres. Des rapports réciproques résulte l'action réciproque. Les vérités agissent comme des forces vivantes les unes sur les autres, et se déterminent mutuellement. Leur action réciproque n'est autre que la détermination des unes par les autres. Mais, en se déterminant par leur caractère dialectique, elles forment l'ordre objectif des idées et des vérités dont nous avons parlé plus haut, et que la science, par son activité systématisante, reproduit en image adéquate de son objet. Ainsi naît le système doctrinal et systématique. La méthode suivie dans cette systématisation ne peut pas consister seulement à proposer les dogmes les uns à la suite des autres, en prouvant que ces dogmes sont fournis par l'Écriture et la Tradition. Sans doute l'Écriture et la Tradition sont les sources de la dogmatique; mais la dogmatique scientifique, quoiqu'ayant absolument les mêmes sources, a une autre tâche que de démontrer simplement que telle ou telle vérité se trouve dans l'Écriture ou la Tradition. Il faut plus; non pas que nous prétendions qu'il faille partir d'un principe fondamental, d'une proposition régulatrice posée d'avance, d'où doive se déduire tout le reste : nous savons qu'au temps de la philosophie de Fichte l'opinion admise était que l'unique méthode scientifique vraie consistait dans la *déduction d'un premier principe.* Ce qui est vrai, disait Fichte, doit ou être le premier principe lui-même, ou doit en être déduit et s'ensuivre par une *nécessité intrinsèque.* On transporta cette opinion dans le domaine de la théologie, et on demanda à la dogmatique de poser en tête de tous ses développements un principe fondamental d'où l'on déduirait toute la science. Cette exigence est inadmissible pour plusieurs motifs. Sans doute nous avons parlé de dogmes généraux qui renferment les autres dans leur sein; mais ce n'est pas là poser un principe fondamental dont on doive déduire tout ce qui constitue la dogmatique. L'idée de dogmes généraux n'entraîne pas d'ailleurs la conséquence que les vérités qu'on en peut déduire n'aient pas été révélées en particulier.

Ainsi nous n'avons pas besoin de déduire d'abord les vérités qui doivent constituer notre système : elles sont révélées avant nous et sans nous. La déduction qu'on peut tenter n'est qu'un jeu qui n'a rien de sérieux. Ce que la Révélation nous a donné, nous n'avons pas besoin de le déduire : c'est un fait acquis qu'il ne s'agit plus de conquérir. D'ailleurs, la déduction rigoureuse des dogmes les uns des autres, c'est-à-dire la déduction qui entraîne la *nécessité* des conséquences, est impossible. On ne peut, partant de l'idée fondamentale de Dieu, déduire avec une nécessité intrinsèque de cette idée celle du monde et le monde lui-même, sans abroger par cette nécessité la liberté divine. Et cependant, si la déduction est nécessaire, la proposition doit être ainsi conçue :

parce que Dieu est, il faut que le monde soit. L'idée de la création du monde par l'amour libre devient dès lors une impossibilité. Qu'on prenne pour principe fondamental la formule du royaume de Dieu, on ne pourra en déduire nécessairement l'idée du péché; car alors il faudrait que le péché fût une chose nécessaire, et, dans ce cas, étant nécessaire, il perdrait toute sa signification chrétienne.

Il en serait de même de tous les autres principes. Dès qu'on parle d'une nécessité dans la déduction, on fausse tout le système. De même que les dogmes existent avant toute déduction de l'esprit humain, de même leur relation dialectique, leur liaison intime. L'esprit de l'ensemble est la mesure qui donne sa valeur et son sens à chaque partie. Cet esprit parle dans le Symbole de l'Église. Ce Symbole, qui renferme non une vérité fondamentale distincte en ses parties, mais des vérités fondamentales, est notre *principe*, notre *principe de fait*, principe qui existe par lui-même (1).

V. *Les divisions de la dogmatique.*

Le Symbole renferme en quelques traits généraux et concis les vérités du Christianisme; il en est, d'après le Catéchisme romain, le fondement comme le résumé, *fundamentum et summa veritas* (2). Les vérités contenues dans le Symbole sont dans un double rapport les uns avec les autres.

La foi en Dieu qu'il exprime est une foi en Dieu comme Créateur du monde: *Credo in unum Deum, factorem cœli et terræ;* c'est là la vérité première, et cette vérité première, Dieu et le monde, c'est-à-dire *Dieu* et la *créature*, et le rapport essentiel et vrai entre le Créateur et la créature, se conservent dans toutes les autres vérités, sont toujours présentes et permanentes en toutes. Tout le reste est détermination immédiate et absolument essentielle de cette vérité première. Ainsi Dieu est en lui-même le Dieu trois fois un: un quant à sa substance, triple quant à sa personnalité. Dieu ne se manifeste pas seulement au monde tel qu'il est en lui et pour lui-même, mais il se manifeste dans la créature par des actes déterminés dont elle est l'objet.

Dieu est toujours en rapport avec la créature, comme l'être un en lui-même, triple dans sa personnalité. *Quum multa in Christiana religione fidelibus proponantur, quorum singulatim vel universe certam et firmam fidem habere oportet, tum vero illud primo ac necessario omnibus credendum est, quod veluti veritatis fundamentum ac summa de divinæ essentiæ unitate et trium personarum distinctione earumque actionibus quæ præcipua quadam ratione illis attribuuntur, Deus ipse nos docuit, hujus mysterii doctrinam breviter in Symbolo Apostolorum comprehensum esse parochus docebit* (1). Ainsi le Dieu un est triple, agissant partout et toujours en vertu de sa nature par une action une et triple. La dogmatique, sous ce rapport, se diviserait *en trois parties:* la doctrine du *Père*, celle du *Fils* et celle de l'*Esprit*, et la doctrine de l'action du Père, du Fils et de l'Esprit sur le monde. *Nam*, dit, immédiatement après le passage précédent, le Catéchisme romain (2), *nam, ut majores nostri, qui in hoc argumento pie et accurate versati sunt, observaverunt in* TRES *potissimum* PARTES *ita distributum videtur ut in una divinæ naturæ prima persona et mirum creationis opus describatur; in altera, secunda persona et humanæ Redemtionis mysterium; in tertia, tertia*

(1) *Voy.* les passages du *Catéch. rom.*
(2) *Catéch. rom.*, p. I, c. 1, quæst. 4.

(1) *Catéch. rom.*, p. I, c. 1, quæst. 4.
(2) *Catéch. rom.*, l. c.

item persona, caput et fons sanctitatis nostræ variis et aptissimis sententiis concludatur. Que si, d'après ce mode d'action de la Trinité divine sur le monde, la dogmatique doit être divisée en trois parties, dont la première traiterait de la création du monde par le Père, la seconde de la Rédemption du monde par le Fils, la troisième de la sanctification du monde par l'Esprit-Saint, il est bien entendu que la création n'est pas l'œuvre du Père en ce sens que l'action des deux autres personnes divines est exclue par là, puisqu'au contraire les trois personnes divines prennent part à la création du monde, chacune à sa manière, comme l'exprime formellement le Catéchisme romain (1) sous ce titre : *Rerum creatio soli Patri tribuenda non est*, à la question : *Atque hæc de primi articuli explicatione satis fuerint, si tamen illud etiam admonuerimus, creationis opus omnibus sanctæ et individuæ Trinitatis personis commune esse. Nam hoc loco, ex Apostolorum doctrina, Patrem creatorem cœli et terræ confitemur; in Scripturis sacris legimus de Filio :* OMNIA PER IPSUM FACTA SUNT (2) ; *et de Spiritu Sancto :* SPIRITUS DEI FEREBATUR SUPER AQUAS (3) ; *et alibi :* VERBO DOMINI COELI FIRMATI SUNT, ET SPIRITU ORIS EJUS OMNIS VIRTUS EORUM (4).

Il en est de même de l'œuvre de la Rédemption et de l'œuvre de la sanctification. Au Père appartient le conseil, au Fils l'exécution, à l'Esprit la perfection.

Les mêmes rapports se retrouvent dans l'œuvre de la libération du monde que dans celle de la création ; nous n'avons par conséquent pas de motif d'attribuer exclusivement la création au Père, la Rédemption au Fils seul, et la sanctification uniquement à l'Esprit, comme si ces trois œuvres divines étaient isolées et séparées les unes des autres, et que le Fils ne réalisât pas, que l'Esprit ne perfectionnât point ce que le Père a pensé et voulu dans ses décrets éternels. Par conséquent la triple division de l'action divine sur le monde doit être conçue de façon que chaque personne de la Trinité prenne part à chaque œuvre divine.

Après ces observations, nous reprenons la *division* ou le démembrement du système dogmatique suivant ce que nous avons vu précédemment du Symbole. Le tout se divise en *doctrine de Dieu* et *doctrine de la créature*, ce qui suppose la doctrine du *rapport* des deux dès que le monde est donné, doctrine dont il est toujours question quand il s'agit ou de Dieu ou de la créature, sans qu'elle fasse une troisième partie spéciale.

Quant à la doctrine de Dieu, qui, précisément, par suite de ce que nous venons de dire du rapport de Dieu à la créature, est le commencement, le centre et le but de tout le reste, elle commence par exposer l'*existence de Dieu*, par le fait de la Révélation positive, c'est-à-dire de la Révélation immédiate, puis par le fait de la nature, de l'intelligence humaine et de l'histoire ou de la Révélation médiate.

Le dogme de l'existence de Dieu est celui de la manifestation de la Divinité, c'est-à-dire qu'il nous apprend comment Dieu se manifeste à l'esprit de l'homme par cette double Révélation ; mais le Dieu qui se manifeste et qui annonce son existence par sa manifestation était éternellement avant de s'être manifesté. La manifestation de l'existence de Dieu repose sur l'être absolu de Dieu et par conséquent sur l'être nécessaire de Dieu, car l'absolu est nécessaire. Mais, de même que l'être de Dieu est absolu, il est la vie absolue ; l'existence absolue, nécessaire de Dieu,

(1) *Catéch. rom.*, t. I, c. 2, quæst. 23.
(2) *Jean*, 1, 3.
(3) *Genèse*, 1, 2.
(4) *Ps.* 32, 6.

se manifeste en elle-même et sans sa révélation au monde comme la vie absolue. Conçue comme l'existence et la vie absolue, la nature de Dieu doit être comprise de plus près encore, dans sa profondeur et ses attributs. A cette fin, la science considère la Divinité sous ces divers aspects, en la divisant en catégories, savoir : les catégories de l'*aséité*, de la *causalité*, et de la *personnalité*. Dans ou d'après la catégorie de l'aséité absolue, *aseitas*, l'existence divine est conçue comme l'Être qui est, de et par lui-même. Dieu est l'Être qui est de soi, cause de lui-même, *ens a se*, *causa sui*, αὐτουσία. L'idée de Dieu cause de lui-même, *causa sui*, ne doit en aucune façon être comprise comme si Dieu *s'était produit lui-même*, idée que S. Augustin combat déjà dans son livre *de la Trinité :* « Celui qui attribue à Dieu la faculté de se produire ou de s'être produit lui-même se trompe, non-seulement parce que Dieu n'est pas de cette façon, mais encore parce que, en général, aucune créature spirituelle, incorporelle, n'est de cette manière; car il n'y a absolument aucun être qui se produise lui-même. »

Abélard répond, dans l'histoire de ses souffrances, au reproche qu'on lui avait fait d'avoir enseigné une production de la Divinité par elle-même, doctrine qui, malgré son inadmissibilité philosophique et théologique, a reparu dans les temps modernes. Dieu ne se produit pas ; il est éternel, et il est éternellement tout ce qu'il est dans une éternelle perfection. S. Ambroise dit, avec autant de profondeur que de vérité, que Dieu, et Dieu seul, est sans *procès*, sans progrès, parce qu'il est éternel en toute perfection, c'est-à-dire éternellement parfait : *Solus enim sine processu Deus est, quia in omni perfectione semper æternus est.*

L'aséité se perpétue dans tous les attributs divins, de sorte que nous disons non-seulement que Dieu est de lui-même, mais encore qu'il est de lui-même tout ce qu'il est dans tous ses attributs. C'est ce que de tout temps on a voulu exprimer en grec en plaçant αὐτο, en latin en mettant *per se*, avant ou après tous les attributs divins. Ainsi Dieu est αὐτοδύναμις, *potentia per se*, la puissance par elle-même; αὐτοσοφία, *per se sapientia*, la sagesse par elle-même.

La catégorie de l'aséité comprend l'indépendance, la nécessité (Dieu est si essentiellement l'existence et la vie absolue par elle-même qu'il est nécessairement ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il ne peut pas ne pas être), l'affirmation, l'infinitude, l'immensité, l'éternité, l'impérissable, l'immuable. Ces attributs se closent par l'*hyperessentialité*, qui exprime l'infinie sublimité de la Divinité au-dessus de tout ce qui est fini.

Le Dieu véritablement supérieur à tout ce qui est fini, le Dieu absolument libre du monde, le Dieu indépendant de toute manière finie, peut seul être ce que nous comprenons dans la seconde catégorie, c'est-à-dire la *causalité absolue*.

C'est dans la puissance d'être absolument par lui-même et d'être nécessairement ce qu'il est que réside la puissance de produire le *fini*, c'est-à-dire ce qui, d'après la nature, est seul *possible*, et par conséquent absolument *relatif*. Tandis que l'Être divin est nécessaire et ne peut pas ne pas être, l'être fini est l'être qui peut être ou ne pas être; *il peut être*, *mais il peut tout aussi bien n'être pas*. Or déterminer s'il sera dans le fait, ou non, dépend d'une puissance qui est au-dessus de lui, et que nous avons reconnue, sous la catégorie de l'aséité, comme la puissance d'être absolument par soi-même, d'être l'Être nécessaire. L'Être absolu ne peut pas être ou ne pas être : il faut qu'il soit; ce qui ne peut pas ne pas être, ce qui en vertu de sa nature absolue doit être, est

absolu et absolument nécessaire. Si cette puissance absolue devient la puissance produisant l'être fini, qui est simplement possible, qui est relatif, nous nommons cette puissance la *causalité absolue*. Que si dans la causalité divine nous ne considérons que le moment de la puissance absolue tirant du néant le non-divin, alors cette puissance est la toute-puissance, c'est-à-dire la puissance qui crée tout et conserve ce qui est créé. Mais l'idée de causalité n'est point encore épuisée par là, car la puissance causale de Dieu est, non, comme on l'a enseigné autrefois et dans les temps modernes, une puissance active et aveugle, agissant fatalement, brutalement, mais une puissance libre intimement unie à une volonté intelligente. L'idée complète de la causalité divine comprend comme moment intégrant, comme cofacteur indispensable, une volonté déterminée, intelligente. De plus la volonté fait partie intégrante de la causalité divine, parce que pour déterminer la nature de la causalité la liberté est nécessaire, et que la liberté appartient à la volonté. Il faut que la vraie cause, la cause proprement dite, ait la liberté d'agir ou de n'agir pas. Où n'est pas cette liberté, à la place de la cause est substitué un principe dont la conséquence se manifeste si nécessairement qu'elle ne peut pas ne pas se manifester, principe qui, d'ailleurs, non-seulement anime la conséquence, mais passe en elle, et la conservant se maintient en elle. Le rapport entre le principe et sa conséquence se trouve exprimé par le jugement hypothétique. Le principe est-il donné, la conséquence est infaillible. Si l'on appliquait ce rapport à Dieu et au monde on dirait : Dieu est-il : il faut que le monde soit ; mais alors la causalité cesse d'être ce qu'elle est d'après l'idée vraie de la causalité; car la vraie causalité est libre ; elle n'est causalité que parce qu'elle est l'expression d'une volonté libre. Il y a plus : si Dieu est le principe du monde, si le monde émane de Dieu par une nécessité intrinsèque, comme une conséquence naturelle, alors Dieu devient la substance du monde, et Dieu n'est pas plus sans le monde que le monde n'est sans lui. Cette opinion ne conduit qu'à *l'immanence* de Dieu dans le monde, mais elle n'arrive pas à la *transcendance;* c'est une immanence sans transcendance. Ainsi Dieu se résout dans le monde, et c'est là une conséquence fatale de l'idée fausse de principe pris pour cause. S. Cyrille de Jérusalem a, en termes précis et excellents, exprimé l'idée chrétienne de la toute-présence de Dieu : *Dieu est en tout et hors de tout* (1). C'est en cela que consiste l'immanence unie à la transcendance. Si nous n'allons pas au delà de l'immanence dans l'idée de la toute-présence, alors la toute-présence de Dieu est la causalité divine se perpétuant dans le monde dans une activité vivante, et elle renferme les principes de la Révélation divine et du gouvernement divin du monde. Envisagée sous ce rapport la toute-présence se détermine aussi dans l'idée de la *Providence* divine. L'Être et l'acte de la toute-puissance divine dans tous les temps, dans tous les lieux, dans tous les êtres, sont dirigés dans le but de développer et de réaliser les idées divines dans tous les temps, tous les lieux et tous les êtres.

Les attributs divins sont les attributs d'un *esprit absolu*. Dieu est esprit; il est l'esprit absolu ; mais tout esprit est personne, et ainsi nous arrivons à la *personnalité de Dieu*. Mais on envisage d'abord la personnalité divine en un sens abstrait, et non en un sens concret. La personnalité concrète est l'objet du dogme de la Trinité.

Qu'est-ce qui constitue la nature de la personnalité ? En quels attributs se

(1) *Catéch. rom.* IV n. 5.

réalise cette nature? Le premier moment de l'idée de la personnalité est l'*individualité spirituelle. Persona est rationalis naturæ individua substantia*, dit Boëce, et les plus graves théologiens du moyen âge se sont attachés à cette définition. Le second moment, intimement uni au premier, est l'*ipséité :* toute personne est un moi et un moi indivisible.

Ainsi la personne est un moi substantiel, indivisible. Cette *ipséité* est en même temps une *unité vivante d'intelligence et de liberté*, et c'est là le troisième moment essentiel de l'idée de la personnalité. Mais tout cela ne détermine que la nature de l'Esprit, et lorsqu'il est dit dans l'Écriture : Dieu est esprit, cela veut dire en même temps : Dieu est par sa nature absolument personnel : *Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem* (1).

Si Dieu, d'après la catégorie de l'aséité, est compris comme esprit étant de lui-même, alors on le nomme l'*Esprit absolu;* s'il est considéré d'après la catégorie de la causalité, alors il est l'*Esprit primordial*, c'est-à-dire l'Esprit absolu qui crée de rien le monde visible et invisible, l'Esprit qui créa le monde au commencement du temps.

L'idée de spiritualité embrasse celle de *simplicité* et d'*invisibilité*. Nous avons reconnu d'abord comme une des déterminations de la personnalité l'unité de l'intelligence.

L'*intelligence divine* se divise d'après son objet. Vue au dedans, en elle-même, dirigée vers sa propre substance, elle est l'absolue science que Dieu a de lui-même. Dieu possède éternellement cette science dans l'*idée éternelle* qu'il a de *lui-même,* et en laquelle repose la vérité absolue de son être et de sa vie. Si l'Esprit de Dieu sort de lui, se porte au dehors et conçoit dans l'idée éternelle et parfaite qu'il a de lui-même la pensée de son *non-moi,* alors l'intelligence divine devient la *science absolue du monde créé*, la pensée divine et éternelle du monde selon laquelle Dieu pense et détermine par sa pensée la nature du monde. Avec la nature des choses l'Esprit divin pense la destinée et le but des choses. Si donc nous considérons l'intelligence divine dans la manière dont elle reconnaît ce qui mène au but marqué par l'idée des choses, cette intelligence appliquée au monde devient *sagesse*, c'est-à-dire une science pratique et téléologique. Vue au dedans, tournée vers sa propre nature, la sagesse a pour objet la vie intime et harmonique de la Divinité, surtout de la Trinité, non sans doute dans le sens d'une perfection possible et future, mais dans celui d'une perfection actuelle et éternelle.

La *volonté* est l'autre facteur de cette unité dans laquelle nous avons reconnu la personnalité de Dieu. La volonté est le principe des attributs moraux en Dieu; il est absolument libre; mais cette liberté n'est pas capricieuse, arbitraire et isolée; elle est éternellement unie à la nature divine, qui est *absolument bonne*, et c'est ce qui constitue l'accord de la liberté divine avec la nécessité divine.

Dieu ne peut vouloir que comme Dieu, c'est-à-dire comme celui dont la nature est absolument bonne et sainte, et qui se manifeste au dehors de lui comme la *justice* absolue. La volonté divine est en face du monde le principe et la loi de l'être et de la vie infinie. Comme la pensée divine pense la nature des choses, ainsi la volonté divine détermine si cette nature doit être et la crée comme devant être.

C'est ainsi que la volonté divine constitue avec la pensée divine l'idée du monde et des choses. Mais de là il résulte aussi qu'il n'existe pas d'idée du mal, car le bien seul peut être l'objet

(1) S. August., *de Trinitate*, VII, 6.

de la volonté absolument bonne. Le principe ou le motif du mouvement de la volonté divine en face du monde pour le créer comme pour l'attirer à lui et le sanctifier réside dans l'*amour divin*. La puissance, l'intelligence, la liberté, la sainteté, la justice et l'amour réunis constituent la *majesté divine;* c'est dans cette unité vivante et dans la pénétration permanente et harmonique des attributs divins et la perfection absolue qui en résulte, et qui n'a besoin de rien d'extérieur à elle, que consiste la *béatitude divine*.

Enfin on attribue encore une propriété à la Divinité. Dieu est lumière. La lumière est le symbole de la Divinité. La lumière est jusqu'à présent demeurée dans la nature l'*insondable*, et par là même elle est le symbole de Dieu, dont la nature est insondable. Mais, en outre, la lumière est le principe de l'animation, de l'illumination, de la conservation; le principe de ce qui est doux, aimable, agréable, bon, bienfaisant, réjouissant, pur, simple et parfait.

Les attributs reconnus jusqu'à présent à la Divinité sont les attributs d'*une* nature divine, ou ne peuvent appartenir qu'à un Être divin.

Les preuves de l'unité de Dieu sont, comme celles de l'existence de Dieu, ontologiques, morales, cosmologiques, physico-théologiques et historiques. Le Christianisme est un *système monothéiste;* mais le monothéisme chrétien n'est pas monothéisme dans ce sens qu'une seule personne répondrait à la substance unique de Dieu. Le Christianisme enseigne que la substance une de Dieu vit dans son actualité concrète en trois personnes distinctes : le Père, le Fils et l'Esprit. La Trinité était déjà connue dans l'Ancien Testament, qui s'était servi, pour exprimer la conscience divine, d'une formule qui exprime la *multiplicité* dans *l'unité;* cette formule est : *Jéhova - Elohim*. Cette formule renfermait, pour le penseur religieux, la vérité sous la forme de ce problème : Comment Dieu est-il un d'après sa nature, multiple d'après les personnes? comment est-il l'unité et la multiplicité? L'Ancien Testament montre cette multiplicité dans le Père, le Verbe et l'Esprit, qui se sont manifestés plus clairement dans le Nouveau Testament. Ce n'est que par la Trinité des personnes que la nature une de Dieu devient une unité véritablement vivante, car la véritable unité n'est pas une unité aride et abstraite ; elle est l'unité harmonique d'une vie réelle et concrète. Par la Trinité seulement Dieu est, comme disent fréquemment les Pères, un monde clos et parfait en lui-même. Ce n'est que parce que Dieu, en tant que Trinité de personnes, est ce monde parfait en lui-même, qu'il est absolument indépendant de tout ce qui n'est pas divin ; ce n'est que comme Trinité que Dieu se suffit à lui-même, qu'il est heureux en lui-même. L'histoire de l'ancienne et de la moderne philosophie démontre combien il est difficile de développer la doctrine stricte du monothéisme, par cela qu'il doit parler d'un Dieu vivant sans le faire dégénérer en panthéisme, panthéisme qui, toutefois, au lieu d'un Dieu vivant, ayant les véritables attributs de la Divinité, ne parvient à nous donner qu'un Dieu affamé en quelque sorte de vie, produisant un monde que bientôt il réabsorbe en lui-même, sans trouver dans cette assimilation la vie et le bonheur qu'en vain il réclame. Le *spinosisme*, qui n'est qu'un retour à un judaïsme abstrait et faux, n'arrive pas à un Dieu qui nous aime et que nous puissions aimer à notre tour ; il ne connaît qu'un Dieu qui s'aime lui-même en nous, de sorte que son amour pour nous et notre amour pour lui ne sont qu'apparence et illusion. L'amour du Dieu strictement monothéiste se transforme en un égoïsme jaloux et

fatal. La Divinité trinaire seule aime librement et en vérité, et peut, par amour libre, librement créer un monde (1).

Après le dogme de Dieu, la dogmatique s'occupe de la créature, et d'abord, comme point capital, du rapport entre la créature et la Divinité. Le premier point de la doctrine du monde est la *création* de ce monde par Dieu. Le dogme principal et fondamental de la doctrine de la création est : « Au commencement du temps, Dieu a tiré le monde du néant, d'après l'idée éternelle qu'il en avait dans son esprit, par sa toute-puissance et par sa seule et libre volonté. »

Nous avons déjà remarqué plus haut que, d'après le Catéchisme romain, la création du monde est l'œuvre de la Trinité divine. On demande comment les trois divines personnes se partagent cette œuvre, car le Catéchisme romain semble abandonner la solution de cette question à la science. Les Pères de l'Église ont exposé diverses convictions à cet égard. En nous en tenant à ce qu'ils disent, nous distinguons dans la doctrine de la création du monde trois moments : 1° Dieu conçoit le monde en idée, il le crée idéalement : c'est l'œuvre du Père ;

2° Dieu réalise son idée, il tire le monde du néant: c'est l'œuvre du Fils ;

3° Dieu parfait la création par la vie concrète qu'il lui communique : c'est l'œuvre du Saint-Esprit.

L'idée de la conformité du monde avec l'idée éternelle et divine nous fait concevoir la perfection originaire du monde, tout comme l'idée du monde donne la fin et la loi d'après lesquelles le monde doit se développer. D'après la nature de l'idée, la créature se divise :

1° En une existence qui, pensée et voulue par Dieu, ne pense ni ne veut elle-même, et c'est la *nature ;*

2° En un être qui, pensé et voulu par Dieu, pense et veut lui-même, et c'est le pur *esprit*, l'*ange;*

3° En un être qui unit la nature et l'ange en lui-même, et c'est l'*homme.*

La ressemblance avec Dieu, qui appartient à l'esprit pur et à l'homme, consiste dans l'intelligence, la liberté et l'immortalité spirituelle. Le *don surnaturel de la grâce*, la *justice originelle*, qui, accordée par la grâce du Saint-Esprit, perfectionnant la créature raisonnable, et pouvant se perdre par le péché, rendit, tant qu'il dura, le corps lui-même immortel, ce don n'appartient pas à la créature faite à l'image de Dieu, comme telle. La ressemblance, *similitudo*, se distingue à son tour de l'image, *imago*. Cette ressemblance est le but que doit atteindre l'homme par les forces spirituelles qui le constituent l'image de Dieu. L'homme, quoique achevé objectivement par la création divine et par le don de la grâce, a encore devant lui un complément personnel à atteindre, complément qui consiste à devenir par la liberté ce qu'il est par le fait objectif de la Divinité. La nécessité de ce complément personnel par la liberté mène à une autre nécessité imposée au premier homme, savoir, celle de se *distinguer en lui-même.* Pour l'y préparer et l'y conduire, Dieu donna à l'homme primitif une *loi*, qui n'était que la volonté divine exprimée dans une forme déterminée, règle éternelle de la conduite de toute créature. Mais l'homme ne se décida pas pour Dieu et d'après sa loi ; il se détacha de Dieu, rompit avec lui, se prononça pour le *mal*, qu'avaient également embrassé une partie des esprits supérieurs.

La doctrine du *péché* commence par la conscience du péché, qui s'exprime par la division que présente toute vie

(1) *Voy.* Staudenmaier, *Dogm.*, t. II, p. 420-609.

mortelle. Le péché est, quant à son essence, l'acte par lequel l'homme se détache de Dieu et de l'idée divine de la nature humaine. Le péché n'a sa source ni dans une nécessité quelconque, ni dans la nature finie ; il naît uniquement de la *liberté*. Le *péché actuel* est, ou le péché des esprits supérieurs qui ne sont pas demeurés dans leur état originel, état de vérité et de grâce, ou le péché de l'homme, attaché spécialement à la violation de la loi divine dans le Paradis. Le fait du péché engendre la *culpabilité*, celle-ci la *peine*.

Tandis que les anges sont tombés pour l'éternité et sont frappés d'un éternel châtiment, l'homme s'est, il est vrai, soumis par le péché à *la mort ;* mais sa chute n'est pas éternelle; elle a lieu dans et pour le temps ; elle peut être réparée dans ses suites par la grâce divine et la liberté humaine.

L'homme primitif perdit par le péché le don de la grâce divine, la sainteté et la justice originelles ; il déplut à Dieu, fut affaibli dans ses facultés naturelles ; son état fut complétement altéré et son corps fut assujetti à la mort (1).

Les suites du péché d'Adam, communiquées à toute sa race, constituent le *péché originel.* C'est parce que Dieu avait résolu de sauver le monde que ce monde, tombé dans la vanité et détourné de son but par le péché, ne fut pas anéanti, mais fut conservé par Dieu. La *conservation* du monde repose donc sur le dessein qu'a eu Dieu de toute éternité de racheter le monde. La *Providence,* qui agit dans le but de réaliser l'idée divine dans le monde, agit également sur lui pour le préparer à sa rédemption, et, la rédemption réalisée, pour y faire participer toute l'humanité. La *Rédemption* est la restauration et la sanctification de l'humanité arrêtée par les desseins du Père, objectivement opérée par le Christ, et achevée par le Saint-Esprit.

(1) *Conc. Trid.*, sess. V, c. 1.

La doctrine de la Rédemption et de la sanctification se divise en trois parties.

La première comprend la personne du Sauveur et l'œuvre qu'il a réalisée ;

La deuxième, la rédemption individuelle opérée au dedans de chaque homme ;

La troisième, la continuation de l'œuvre de la Rédemption dans et par l'Eglise.

Dans la doctrine de la personne du Christ comme sauveur, tout se rattache à l'humanité de la personne divine : le Christ n'est sauveur qu'en tant qu'il est l'Homme-Dieu. Ce que le Christ a opéré, d'après les desseins de Dieu, pour la rédemption du monde, est son œuvre.

L'œuvre du Christ se partage en trois fonctions : sa *prophétie*, son *sacerdoce* et sa *royauté.* Comme prophète le Christ est l'envoyé de Dieu vers l'humanité, promulguant la vérité absolue, opérant des miracles et prédisant l'avenir. Il accomplit son pontificat suprême d'abord par son obéissance absolue ou la réalisation parfaite de la loi, secondement par sa mort expiatoire, troisièmement en représentant l'humanité auprès de son Père. Comme roi il dirige et conduit toute chose parmi les hommes, de manière que son action prophétique et sacerdotale se réalise parmi les membres du genre humain. Ainsi la royauté du Christ a pour objet la réalisation de sa prophétie et de son sacerdoce dans ce monde. Les états dans lesquels le Christ a paru parmi les hommes pour entreprendre et accomplir son œuvre se divisent en deux : son abaissement et son élévation.

Le fait objectif de la Rédemption du Christ doit s'achever dans l'humanité et chacun de ses membres. Or comment l'œuvre du Christ, qui est objective, est-

elle appliquée et achevée dans chaque individu ? La doctrine qui répond à cette question s'expose dans les chapitres qui traitent de la grâce et de la liberté humaine (qui, loin de s'exclure, se supposent l'une l'autre), de la justification et de la sanctification (il n'y a pas de justification devant Dieu sans sanctification), de la foi et des œuvres (la foi ne se justifie que par les œuvres).

Si la liberté humaine est la condition de l'admission de la Rédemption, c'est l'Église qui est la condition de l'application de l'œuvre de la Rédemption par la liberté.

L'institution de l'Eglise est l'œuvre du Christ et du Saint-Esprit, qui en est le principe vivifiant. Les *caractères* de l'Église sont l'unité, l'universalité, l'apostolicité et la sainteté. Non-seulement l'Église est sainte, mais elle est sanctifiante, et elle opère la sanctification par l'administration des *sacrements*, du Baptême, de la Confirmation, de la Pénitence, de l'Eucharistie, du Mariage, de l'Ordre et de l'Extrême-Onction.

Les hommes, auxquels les sacrements transmettent la vie sanctifiante, unis dans la communauté de l'Église, le sont encore par la communauté que les *dons de l'Esprit,* accordés en proportions diverses aux membres de l'Église, constituent parmi eux pour en faire un corps harmoniquement organisé. Chaque fidèle entretient en lui la capacité dont il est doué pour admettre l'influence divine par la *prière* au nom de Jésus, auquel est accordé tout ce qui est nécessaire et désirable pour le salut.

C'est ainsi que l'humanité grandit dans l'Église et s'élève vers Dieu. La doctrine des *fins* de l'Église se divise en celle de la *mort*, qui dissout la fausse union du corps et de l'âme; en celle de la *résurrection*, qui rétablit la véritable union entre l'âme et le corps; en celle du *jugement*, qui clôt l'histoire du monde, et, s'appliquant à la vie de toute l'humanité, sépare dans l'autre vie les bons des méchants, les élus des réprouvés. Alors *Dieu sera tout en tous :* dans les uns son idée éternelle sera réalisée; elle sera accomplie dans les autres, en ce sens que ceux qui s'opposaient à la Divinité et à son idée seront absolument subordonnés à sa puissance et à sa majesté, sans pouvoir plus rien faire contre le royaume de Dieu.

VI. *Rapports de la dogmatique et de la philosophie.*

Le Christianisme a dans sa dogmatique, comme dans tout son ensemble, des principes propres, émanant de la Révélation positive et divine, de sorte que, dans la réalité, en vue de ces principes et de ceux de la philosophie, il ne peut être question que d'un rapport de concordance.

Le Christianisme a sa philosophie particulière, ou plutôt il est, en tant que doctrine, sa propre philosophie, que les docteurs de l'Église ont nommée la philosophie *céleste*, et, dont il est dit à son tour qu'elle a ses dogmes propres (1). Abélard parle, dans son autobiographie, d'une *vraie philosophie*, et, pour démontrer ce qu'il entend par là, il remarque que, dans l'histoire de l'Église, Origène fut le plus grand des philosophes chrétiens. Clément d'Alexandrie se sert, par opposition à la philosophie grecque, de l'expression *notre* philosophie, ce par quoi il entend le dogme chrétien (2). Cette philosophie, qui se trouve dans le Christianisme objectif, s'accorde avec la raison impartiale et non exclusive, qui a le même auteur que la Révélation positive, savoir Dieu. Mais cette philosophie, qui est en harmonie avec la raison et la Révélation, est restée, jusqu'à ce jour, dans le domaine philosophique, un pur problème, et les divers

(1) Vincent. Lerinens., *Commonit.*, c. 30. *Voy.* DOGME.

(2) *Strom.*, VI, 7, p. 767 sq.

systèmes philosophiques que nous offre l'histoire ne nous apparaissent que comme des essais pour résoudre ce problème. De là l'erreur profonde de ceux qui prétendent comparer le Christianisme à un système humain quelconque. Clément d'Alexandrie dit : « Je n'entends par philosophie ni celle des Stoïciens, ni celle des Platoniciens, ni celle d'Épicure, ni celle d'Aristote (1), » et nous pouvons aujourd'hui encore nous exprimer de même. Quand je parle de philosophie, je n'entends ni celle de Descartes, ni celle de Spinosa, ni celle de Leibniz, ni celles de Wolff, de Locke, de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hégel, ni celle de qui que ce soit, et ce serait tomber dans une erreur non moins grande que de vouloir prendre un de ces systèmes pour la philosophie chrétienne elle-même. La dogmatique, science parfaitement indépendante, n'a pas besoin de la philosophie ; elle s'*accorde* avec la philosophie quand la philosophie s'accorde avec la vérité; elle en *diffère* quand la philosophie s'écarte de la vérité. « Ce que les écoles (philosophiques) ont enseigné de juste, dit Clément d'Alexandrie, ce qu'elles ont consciencieusement exposé de vrai, pris en somme, je l'appelle philosophie. Ce qui s'éloigne de la vérité, ce que la pensée humaine a défiguré, je ne puis l'appeler divin (2). »

On ne peut pas ne pas remarquer ici combien la philosophie des temps modernes a agi antiphilosophiquement en voulant empiéter sur le domaine de la théologie, domaine où elle est absolument incompétente, inintelligente, où elle ne peut rien et n'entend rien. Une philosophie qui, comme celle de Hégel ou tout autre, prétend être la théologie même, trouble toute espèce de rapport réel entre la philosophie et la théologie.

(1) *Strom.*, I, 7, p. 338.
(2) *Ibid.*

Mais c'est ce que ne fait en général que la philosophie qui, au fond, a déjà renoncé à elle-même, et prouve tout d'abord, par un empiètement ambitieux, qu'elle ne se sent plus capable de rien produire qui ait une valeur philosophique en restant sur le terrain purement philosophique. Il en est tout autrement quand la philosophie remplit loyalement et fidèlement son devoir en restant sur son terrain ; elle arrive alors à des résultats qui constituent des rapports vrais, réels, naturels, et non artificiels et hypothétiques, entre elle et la dogmatique (1).

VII. *Rapports de la dogmatique et de toute la théologie.*

La dogmatique forme comme le centre du système total de la théologie ; car la critique, la canonique, l'herméneutique, l'exégèse n'ont pas leur but en elles-mêmes ; elles tendent vers un but qui est hors d'elles, en vertu duquel elles sont, et ce but est la dogmatique, qu'elles examinent, interprètent, expliquent, appliquent. Mais de même que ces sciences convergent vers la dogmatique et n'atteignent que dans celle-ci un but qu'elles n'ont pas en elles-mêmes, de même d'autres branches de la science théologique reposent et se fondent sur la dogmatique. La *morale* n'a pour but que de démontrer comment les vérités de la dogmatique chrétienne doivent se traduire, se réaliser dans la vie religieuse et morale des Chrétiens. La *pastorale* enseigne au prêtre l'art d'annoncer les vérités du Christianisme en qualité de catéchète de la jeunesse, de prédicateur des adultes, ou d'appliquer et de justifier les vérités de la dogmatique déjà traduites dans la vie des fidèles par le culte et la discipline, dans la communauté qui lui est confiée. Le *droit ecclésiasti-*

(1) *Dogmat.* de Staudenmaier, III, p. 562, 563, note, sur l'usage formel de la philosophie. *Ibid.*, I, p. 156-157.

que ne tire ses premiers et ses plus purs principes que de la dogmatique, qui elle-même expose dans une de ses parties le dogme de l'Église, de son origine, de sa nature, de ses attributions, de sa destination, et constitue la base du développement ultérieur du droit ecclésiastique. L'*histoire de l'Église* montre le développement dans le temps des vérités fondamentales de la dogmatique comme *histoire* des dogmes, *symbolique* des dogmes, *archéologie* ou développement du culte, histoire spéciale de la vie chrétienne se développant dans l'Église, luttant contre le principe païen, source des hérésies qui affligent l'Église dans le cours des siècles.

STAUDENMAIER.

DOGME (δόγμα) vient du verbe δοκεῖν, qui, d'après l'expression très-usitée de δοκεῖ μοι, signifie prendre pour, croire, penser, accepter pour vrai. Les Grecs se servaient aussi habituellement de ce terme par modestie, lorsqu'ils voulaient exprimer une *conviction* qui était au-dessus de toute espèce de doute. On l'employait encore lorsqu'on prenait une mesure publique, qu'on formulait un décret populaire. Toutes ces significations de δοκεῖν passèrent dans le mot δόγμα, qui désignait par conséquent ce qu'on prenait pour vrai, ce qu'on croyait, ce qu'on pensait, ce qu'on tenait pour tel (δεδογμένον), ce qui avait plu (*placitum*), ce qui avait été arrêté, décrété (*decretum*); il désignait par conséquent l'opinion, la résolution, la conclusion, δόγμα ποιεῖσθαι, former une résolution, formuler l'ordre, le commandement, la loi.

Les Grecs se servaient de ce terme, dans le sens déterminé par cette étymologie, en *philosophie* et en *politique*. En philosophie, un dogme était une proposition doctrinale. Les dogmes, propositions fondamentales, principales, élémentaires, exprimaient les convictions soit d'un homme, soit d'une réunion d'hommes, d'une école. Ces propositions étaient admises comme démontrées ou comme démontrables. « La sagesse, dit Cicéron, ne doit douter ni d'elle-même ni de ses décrets, que les philosophes nomment *dogmes*, et qu'elle ne peut trahir sans crime, puisque ce serait trahir une loi du juste et du vrai. » *Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quæ philosophi vocant* DOGMATA, *quorum nullum sine scelere prodi poterit. Quum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur* (1). — *Præterea nulla ars contemplativa sine decretis suis est, quæ Græci vocant* δόγματα; *nobis decreta licet appellare, vel scita, vel placita... Philosophia autem et contemplativa est et activa* (2).

La philosophie sceptique ne pouvait sans doute, d'après son principe fondamental, parler de dogmes philosophiques que comme de données arbitraires, l'idée d'une proposition dogmatique emportant pour eux l'idée de la croyance, mais non celle du savoir. Diogène Laërce dit, dans son histoire de la vie et des opinions des philosophes les plus célèbres (3) : « Parmi les philosophes les uns ont été dogmatiques, les autres éphectiques (ἐφεκτικός, qui suspend son jugement). Les dogmatiques sont ceux qui traitent des choses comme si on pouvait les comprendre. Les éphectiques ne décident rien et parlent comme si l'on ne pouvait rien comprendre avec certitude. »

Certains écrivains ecclésiastiques parlent aussi de dogmes ou de propositions doctrinales pagano-philosophiques (4). On reconnut toujours que les dogmes

(1) Cic., *Quæst. acad.*, IV, 9.
(2) Senec., *Epist.* 95.
(3) I, 16.
(4) Hermias, *Irris.*, c. 1. Sozom., V, 16. Δόγματα ἑλληνικά.

ont de l'influence sur la vie, qu'ils ont un côté pratique (1).

Au point de vue de la Révélation positive, nous retrouvons toutes ces idées, avec les différences marquées qu'il y a d'ailleurs entre la philosophie païenne et la théologie chrétienne.

L'Écriture sainte comprend, sous le mot *dogmes* (δόγματα), tantôt les lois *mosaïques* (2), tantôt les ordonnances *apostoliques* (3), tantôt des lois et ordonnances émanées du pouvoir politique (4). D'après le sens qui s'est développé dans l'Église chrétienne, les dogmes sont des *vérités* de la Révélation divine, des vérités que la Révélation extraordinaire de Dieu a communiquées à l'humanité. L'idée de la vérité reçue par la Révélation extraordinaire renferme celle de la vérité absolue. Ainsi le dogme chrétien est une proposition énonçant une vérité chrétienne. Les vérités chrétiennes ne sont pas des opinions, des vues subjectives, individuelles ou collectives, d'une personne ou d'une école. Le dogme chrétien repose sur un terrain tout différent de celui du dogme païen. Le dogme chrétien est une vérité divine et par conséquent une vérité absolue, c'est-à-dire émanant du Dieu absolu, qui est l'absolue vérité. Le dogme étant la vérité absolue, il suit qu'il a une valeur absolue, qu'il doit être admis par l'homme en vertu d'une nécessité intrinsèque. C'est dans ce sens que les Pères de l'Église disaient : les dogmes de Dieu, δόγματα Θεοῦ (5), les dogmes divins δόγματα θεῖα (6). Le même caractère absolu et divin est exprimé lorsque les Pères disent : les dogmes de Jésus-Christ, δόγματα Ἰησοῦ Χριστοῦ (1); car le Christ est, comme Dieu, la vérité absolue. L'Évangile renfermant la doctrine de Jésus-Christ; on dit aussi : les dogmes évangéliques, δόγματα τῶν Εὐαγγελίων (2). Dans un sens plus large, leur expression signifie les dogmes qui émanent de la source de la Bonne Nouvelle, et qui embrassent la somme des vérités de la Bonne Nouvelle. Ces vérités étant données au monde par les Apôtres, on les nomme encore *dogmes apostoliques*, δόγματα ἀποστολικά (3). Enfin, pour exprimer l'identité des vérités venues jusqu'à nous de la bouche du Christ et des Apôtres, on dit : les dogmes du Seigneur et des Apôtres, δόγματα τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων (4). Si on les considère au point de vue de l'Église, fondée par le Christ, qui les conserve, les transmet, les explique, ce sont les dogmes de l'Église, δόγματα τῆς Ἐκκλησίας (5), ou les dogmes ecclésiastiques, δόγματα ἐκκλησιαστικά (6). Tous nos pères ont cru en ces dogmes; ce sont les dogmes des pères, transmis jusqu'à nous; ils sont *nos* dogmes (7). Ces dogmes, révélés par Dieu, parvenus à nous, maintenus dans l'Église, sont les *vrais* dogmes, δόγματα ὀρθά (8), les dogmes *sains*, δόγματα ὑγιᾶ (9). On les appelle ainsi par opposition aux dogmes des hérétiques, dogmes impurs, δόγματα μυσαρά (10), impies, δόγματα ἄθεα (11), irréligieux, *im-*

(1) M.-A. Antonin., I, c. 1, 9. Τὰ εἰς βίον ἀναγκαῖα δόγματα. Cf. VIII, 1.
(2) *Ézéch.*, 20, 26. *Éphés.*, 2, 15. *Col.*, 2, 14.
(3) *Act.*, 16, 4; 15, 28. Ἔδοξε γὰρ τῷ Πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν.
(4) *Luc*, 2, 1. *Act.*, 17, 7. *Dan.*, 2, 13; 6, 9; 8, 15.
(5) Orig., *Matth.*, t. XII, n. 23. Clem. Alex., *Strom.*, III, 2; VI, 15.
(6) Théod., *Epist. ad Joann. Antioch.*

(1) Ignat., *ad Magnes.*, 13.
(2) Ath., *in Matth.*, serm. IX, ap. Gall., V.
(3) Théod., *Hist. eccl.*, I, 2-7.
(4) Ignat., *ad Magnes.*
(5) Greg. Nyss., *adv. Eunom.*, l. XIII, p. 815, t. II, ed. Mor. Cyrill. Alex., *Joann.*, I, 33.
(6) Chrysost., *in Matth.*, XXI, 25.
(7) Greg. Nyss., *de Spirit. Sancto*, ap. Mai, VIII, II, p. 10. Tatian., *ad Græc.*, 24.
(8) Cyrill., *Def. anath.*, X. *In Symbol. ad monach. Chrysost. in Genes.*, h. II, n. 5.
(9) Orig., *Matth.*, t. VI, n. 20; XX, n. 22.
(10) Théod., *in Jes. Naz.*, quæst. 16.
(11) Eusèbe, *in Ps.*, 57, 42.

pia et irreligiosa dogmata (1), pestiférés et mortels, *pestifera et mortifera dogmata* (2).

Ainsi, en résumé, le dogme est la vérité donnée par la Révélation positive et divine, annoncée par les Prophètes et les Apôtres, reçue, conservée et expliquée par l'Église ; et, dans ce sens, le mot dogme signifie, tantôt des vérités isolées, tantôt la somme de toutes les vérités du Christianisme. C'est dans le premier sens que S. Basile appelle la doctrine de la divinité du Christ le dogme de la théologie, δόγμα τῆς θεολογίας (3), et Vincent de Lérins parle des anciens dogmes de la philosophie céleste, *prisca cœlestis philosophiæ dogmata* (4), mots par lesquels il entend les différents dogmes de la foi chrétienne. C'est dans le second sens qu'en beaucoup d'endroits il est question du dogme chrétien, en opposition aux dogmes non chrétiens, quand il est parlé du dogme, ῥητὸν, ὀρθὸν δόγμα, dans les Constitutions apostoliques (5), dans Clément d'Alexandrie (6), dans Justin, ou quand les apôtres et les évangélistes sont appelés, non pas docteurs d'un dogme, mais docteurs du dogme, διδάσκαλοι τοῦ δόγματος (7). Enfin c'est dans ce sens qu'il est parlé d'évêques, c'est-à-dire de surveillants et d'inspecteurs du dogme, ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος (8), et surtout du dogme comprenant l'ensemble de la religion chrétienne, *Christianæ religionis dogma* (9).

Ce dogme du Christianisme, formé de tous les autres, est la vérité une et universelle dont les vérités particulières sont des parties intégrantes, c'est la doctrine de la foi ou la doctrine de l'Église. *Nunc ergo videamus quæ sint de quibus disserere in consequentibus convenit* SECUNDUM DOGMA NOSTRUM, *id est secundum Ecclesiæ fidem* (1). *Cum resurrexisset* (*Jesus Christus*) *die tertio, congregavit discipulos... ordinavitque eos et instruxit ad prædicationem dogmatis et doctrinæ suæ, disponens testamenti novi solemnem disciplinam.* C'est pourquoi les Pères appellent les Catholiques *ceux du dogme*, c'est-à-dire ceux qui connaissent et reconnaissent le dogme, οἱ τοῦ δόγματος (2). En face de la vérité absolue de ce dogme, tout, dans le paganisme, est opinion humaine (3), *opiniones ethnicorum.* Il en est de même des doctrines des hérétiques, qui ne sont que des pensées, des produits de la raison de l'homme, αἱρετικὰ νοήματα (4), γνώμη τῶν ἑτεροδοξούντων (5).

Les Pères distinguaient entre δόγμα et κήρυγμα, ce dernier terme exprimant l'annonce officielle, la prédication publique. A ce point de vue le dogme ne cesse pas d'être ce que nous l'avons reconnu ; seulement il est l'objet d'une pensée muette, d'un travail scientifique, tandis que le κήρυγμα est le dogme annoncé dans l'Église, expliqué dans l'enseignement public de l'école (6) : ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὸ μὲν γὰρ δόγμα σιωπᾶται· τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται (7)· τὰ μὲν δόγματα μετ' ἐπικρύψεως καὶ σοφίας ἀναγγέλλεται, καὶ εἰς τὴν ἀσάφειαν πολλάκις ἐξεπίτηδες περιβάλλεται· ὡς ἂν μὴ βεβήλοις εἶεν τὰ ἅγια ἐκθετὰ, καὶ αἱ μαργαρῖται τοῖς χοίροις

(1) Iren., *adv. Hæres.*, l. II, *præf.*, n. 1.
(2) Aug., *Civ. Dei*, l. XVIII, c. 51, n. 1. Conf. Clem. Alex., *Strom.*, III, 15 ; VII, 16. Eus., VI, 13. Archel. et Manet., *Disput.*, n. 4. August., quæst. I, 11.
(3) *Orat.* VI, *in Hexaem.*
(4) *Common.*, I, 30. Cf. *Const. apost.*, III, 5.
(5) II, 31 ; III, 5.
(6) *Homil.* XIV. I *Act. Mart. Just. Gallandii Biblioth. Patr.*, t. II, p. 712.
(7) Orig., *Contra Cels.*, III, 39.
(8) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 30.
(9) Vincent. Lerin., *Common.*, c. 29.

(1) Orig., *de Princip.*, l. I, c. 7, n. 1.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 50.
(3) Tertull., *Spect.*, l. c.
(4) Orig., *Ep. ad Gregor.*, n. 2.
(5) Id., *in Joann.*, t. XIII, n. 1.
(6) Basil. M., *de Spir. Sancto*, c. 27.
(7) Eulog., *ap. Phot.*, cod. 230.

προκείμεναι· τὰ δὲ κηρύγματα χωρίς τινος ἐπικρύψεως ἀναγγέλλεται, καὶ μάλιστα ὅσα εἰς λόγον ἐντολῶν καὶ θείου φόβου συντήρησιν ἀναφέρεται· εἶναι δὲ καὶ τῶν δογμάτων ἔτι τινὰ μυστικώτερα, ὃ παντελῶς, ὡς τὸ ἔπος φάναι, σεσίγηται, ἐκείνοις δὲ μόνοις παραδέδοται οἳ διὰ λόγου ζῶντος ἔχουσι πνευματικὴν σοφίαν πιστοῖς ταῦτα παρατιθέναι. *Illud oportet observare, fratres, quod aliud dogmata sunt mystica, et aliud prædicatio publica* (1).

Comme la vérité chrétienne a été révélée en vue de la vie chrétienne, la teneur des dogmes doit passer dans la vie et s'exprimer par elle. Les dogmes sont dans le rapport le plus intime avec la piété : elle en est le but; c'est pourquoi ils sont appelés δόγματα τῆς εὐσεβείας (2) ou δόγματα εὐσεβῆ (3).

Cet accord était si intime aux yeux des Pères qu'ils ne séparaient pas scientifiquement la dogmatique et la morale, quoiqu'ils distinguassent très-nettement l'idée morale de l'idée purement dogmatique : περὶ δόγματος διαλέγεσθαι ὑπερέθετο, μόνην δὲ τὴν ἠθικὴν διδασκαλίαν τοῖς ἀκροαταῖς προσήκειν (4). S. Grégoire de Nysse dit (5), à propos du passage de S. Matth., 28, 19, 20 : διαιρῶν γὰρ εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος, καὶ εἰς τὴν δογμάτων ἀκρίβειαν (6) · ὁ χριστιανισμὸς μετὰ τῆς τῶν δογμάτων ὀρθότητος καὶ πολιτείαν ὑγιαίνουσαν ἀπαιτεῖ; et Cyrille de Jérusalem (7) : ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν ἀκριβείας, καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Les théologiens qui, plus tard, séparèrent dans l'enseignement chrétien la dogmatique et la morale, n'eurent certainement pas l'intention de briser ce rapport intime, et ils n'établirent la distinction que pour la forme et la commodité de l'exposition scientifique, parce qu'il est utile de considérer une même vérité tantôt sous son aspect dogmatique et spéculatif, tantôt sous son aspect moral et pratique. Toute vérité révélée a ce double aspect. De là aussi la distinction très-ancienne entre les dogmes spéculatifs et les dogmes pratiques, *dogmata speculativa seu cognitionis*, et *dogmata practica seu actionis*, dogmes de la foi, dogmes des mœurs, *dogmata fidei* et *dogmata morum*. Le dogme de la foi transformé en dogme moral devient la *loi* des actions, loi aussi divine, aussi sainte, aussi éternelle, aussi immuable que le dogme lui-même. Or les vérités de foi deviennent les *lois divines* de la vie humaine directement et indirectement : ou comme principe d'autorité, loi objective procédant immédiatement de celui dont émane le dogme de Dieu même ; ou comme principe de foi vivante qui anime et meut l'homme, comme loi objective qui dicte et règle son action. La loi objective s'appuie ainsi sur la loi subjective qui lui correspond dans celui à qui elle s'applique. Toute action législative est, dans ce sens, un moment de la vérité et de la loi divine en général. Tous les dogmes qui ont un rapport à la religion et à la moralité, et ils en ont tous, réveillent en nous l'idée dont elles sont une transformation. Or, comme, dans l'idée, la pensée et la volonté sont unies, dans le dogme la pensée s'identifie avec la volonté, ce qui est cru est voulu, et le but du dogme n'est atteint que lorsque la vérité est devenue vie (1), lorsque la foi est manifestée dans l'œuvre, tandis qu'il est évident que l'idée morale repose sur l'idée dogmatique. Kant a prétendu renverser l'ordre en déduisant la

(1) Sev., *Hom.* V, ed. Aucher., Venet., 1827.
(2) Orig., *Matth.*, t. XVII, n. 7. Cyr., *in Amos*, VI, 2. Chrysost., *in Matth.*, XXI, 23.
(3) Cyr., *Symb. ad monach.*
(4) Socrat., *Hist. eccl.*, II, 44.
(5) Greg. Nyss., *Ep.* 6; Galland., *Bibl. Patr.*, t. VI, p. 631.
(6) Cyrill. Alex. *in Joann. hom.* 27.
(7) *Cat.* IV.

(1) Staudenm., *Dogmatique*, t. I, p. 94, 135, 136.

science religieuse de la morale, entreprise malencontreuse en elle-même, à laquelle il fut amené par l'état désespéré de la science, qui, niant la liberté, avait abouti fatalement aux erreurs les plus monstrueuses.

Le dogme est donc la vérité révélée par Dieu, annoncée et expliquée par l'Église, fondant une science et une vie surnaturelles.

On a distingué les dogmes de différentes manières.

1° On a distingué les dogmes généraux et les dogmes simples, *dogmata generalia et simplicia;* les premiers, plus larges, renferment les seconds, comme le principe la conséquence.

2° Il ne faut pas confondre cette division avec celle des articles fondamentaux et non fondamentaux, *articuli fundamentales et non fundamentales.* Le protestant Morus dit dans son *Compendium Doctrinæ christianæ* (1) : ARTICULI FUNDAMENTALES *sunt illi sine quibus Religio christiana in litteris sacris obvia ne locum quidem habet, sive quibus demtis non esset ipsa Religio;* NON FUNDAMENTALES *sunt ii qui Religionis* οὐσίαν *non ingrediuntur;* et plus loin : *Articuli fundamentales sunt capita de Religione christiana necessaria; non fundamentales sunt capita minus necessaria.* Ainsi il fait des articles fondamentaux, essentiels, nécessaires, et des articles non essentiels, non nécessaires, par conséquent relatifs et accidentels; mais cette définition est contraire à l'idée de la vérité même et par conséquent du dogme, puisque la vérité et le dogme chrétien sont une seule et même chose : *Quotquot itaque sunt veritates divinæ et catholicæ, tot etiam numerantur fidei divinæ et catholicæ dogmata* (2).

(1) Leipzig, 1791.

(2) Chrismann, *Regula Fidei catholicæ,* Campidon., 1792, § 16, p. 16.

Mais on a encore voulu abuser de cette distinction dans l'intérêt d'une fausse paix religieuse, en n'admettant parmi les articles fondamentaux que quelques maigres vérités déistes, et en leur subordonnant tout ce qui est essentiellement et véritablement chrétien, comme articles non fondamentaux.

3° On a admis des dogmes purs et des dogmes mixtes, *dogmata pura et mixta*, se fondant sur la distinction des vérités que l'homme tient de la Révélation positive et de celles qu'il reconnaît par sa raison; on a nommé dogmes purs ceux qui ne reposent que sur la Révélation positive, mixtes ceux qui peuvent être reconnus aussi par la raison. Ainsi on range parmi les premiers en général le dogme de la Trinité, de la Rédemption, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, etc., etc.; parmi les seconds, le dogme de l'existence, de l'unité, de l'absoluité de Dieu, de l'immortalité de l'âme, etc. Cette distinction est fondée en ce sens qu'il y a des dogmes qui sont en effet connus par la Révélation positive et qui en même temps sont des vérités de raison, comme celles que nous venons de citer; toutefois elle ne peut être maintenue sous tous les rapports. La plupart des vérités qu'on admet comme de pures vérités de raison reposent, en définitive, sur la Révélation primitive, qui s'est conservée dans l'humanité, et ce qu'on tient pour un dogme de raison n'est au fond qu'un dogme révélé. Tels les dogmes de l'état primitif de l'homme, du péché originel, etc., dont les païens avaient gardé le souvenir.

Quant aux dogmes qu'on donne pour des vérités de pure raison, comme celui de l'existence de Dieu, etc., en admettant que ce sont des dogmes mixtes, on dévie facilement vers cette opinion erronée que les vérités sont aussi bien connues par la raison que par la Révélation, et qu'ainsi la Révélation positive ne renferme à ce sujet rien de plus que

ce que la raison elle-même a constaté. Mais qu'on compare, même superficiellement, ce que les païens ont dit de Dieu et de l'immortalité de l'âme, en ne consultant que leur raison, avec ce que la Révélation nous en apprend, et l'on constatera sans peine, si l'on est de bonne foi, l'énorme distance qui existe entre la doctrine émanée des deux sources, et combien l'une est vacillante, incertaine et insuffisante en face de l'autre. Depuis la venue du Christ il est évident que la philosophie, tout en prétendant marcher seule, a toujours près d'elle la Révélation positive, dont elle se sert, avec conscience ou à son insu, pour s'orienter, comme ont fait en réalité les plus grands philosophes modernes, Malebranche, Leibniz, et tant d'autres. Nous ne pouvons, par conséquent, admettre dans les dogmes mixtes la pureté et l'intégrité de l'un des deux facteurs, et ainsi la distinction n'est pas toujours exacte et surtout n'est pas appréciable sous tous les rapports, quoiqu'on ne puisse nier qu'il y ait des vérités de raison à côté des vérités révélées. On ne peut d'ailleurs, dans la dogmatique, avoir égard qu'à ce qui dérive de la Révélation divine et fait partie intégrante de la doctrine de l'Église. Tout le reste est abandonné à la philosophie (1).

4° On distingue encore entre les dogmes *clairs* et *obscurs*, ces derniers renfermant ou étant des *mystères*. On a cherché à expliquer cette différence en disant que dans les dogmes clairs on ne connaît pas seulement le sujet et le prédicat, mais encore leur rapport, tandis que dans les dogmes obscurs on ne connaît que le sujet ou le prédicat, mais jamais leur rapport. Ni l'Écriture ni les Pères n'autorisent une pareille distinction. Le mystère, d'après cette double autorité, renferme un décret divin qui est caché pour tous et ne peut être connu que par la Révélation positive. Il ne repose donc pas uniquement sur l'ignorance du rapport entre le sujet et le prédicat. Le sujet et le prédicat sont également inconnus avant la Révélation; la Révélation faite, la distinction n'est plus de mise. Elle repose sur une formule philosophique et ne porte sur rien de réel.

On oublie qu'il faut appliquer la formule générale et abstraite à quelque chose de particulier, à une nature, à un être, à une substance. Si on faisait cette application et cette expérience, on se convaincrait que le divin, qui est l'objet du dogme, n'est ni absolument compréhensible, ni absolument incompréhensible. Ainsi ceux qui soutiennent la distinction des dogmes mixtes et purs croient, par exemple, que la raison est parvenue, dans son développement historique, à la connaissance de Dieu; que la Révélation positive, en faisant connaître la Trinité, n'a ajouté qu'un prédicat jusqu'alors inconnu, et que la science de Dieu s'est élargie en ce sens qu'aux attributs de l'Être divin connus antérieurement s'est jointe la connaissance de la Trinité personnelle de Dieu. Or il est certain que la Trinité des personnes non-seulement nous apprend un attribut de la Divinité, mais qu'elle nous en révèle l'être propre et profond, de telle sorte que, là où Dieu n'est pas connu comme le Dieu un en trois personnes, on ne comprend véritablement ni l'Être divin ni ses attributs (1); car, partout où Dieu n'est pas connu comme le Dieu triple, on est menacé de le confondre avec le monde (2). Où l'on ignore la Trinité des personnes, on ne conçoit ni l'absoluité propre de l'esprit divin, ni l'indépendance nécessaire de

(1) Staudenm., *Dogmatique*, I, 128, 129.

(1) Staudenm., *Dogmatique*, II, p. 590, 609. *Trinité de la vie divine.*

(2) *Ibid.*, *Doctrine de la substantialité, de l'unité de la Trinité*, II, passim.

Dieu (il faut que Dieu soit Dieu sans le monde), ni la vie parfaite, libre et bienheureuse de Dieu en lui-même. Si on persiste à distinguer les dogmes en dogmes clairs et mystérieux, nous disons que le dogme de la Trinité est, dans le fait, beaucoup plus facile à comprendre, bien plus abordable à la raison, bien plus saisissable dans sa vérité, que le dogme du monothéisme abstrait, tel que le propose en général la philosophie, qui a bien de la peine à empêcher son Dieu de s'unir panthéistiquement avec le monde, pressé qu'est ce Dieu par le besoin de vivre ou par le sentiment d'une sorte de misère fatale qui résulte de son unité absolue et de son éternelle solitude. Ainsi la distinction tombe, puisque ce qu'on a tenu pour absolument incompréhensible est bien mieux compris et d'une manière plus digne de Dieu que le dogme qu'on a prétendu si clair de l'*unité* de Dieu, puisque cette unité, là où la Trinité n'est pas connue, ne reste pas en général l'unité véritable d'un Dieu un en lui-même, mais devient fatalement l'unité de l'Être divin identifié avec le monde. Ainsi, sans la Trinité, et par la pure philosophie, il est difficile, il est impossible de comprendre en Dieu le sujet, le prédicat et leur rapport. Encore une fois, on comprend plus facilement Dieu dans la Trinité que dans l'unité sèche, aride et fausse, du monothéisme abstrait.

5° On distingue encore les dogmes en *nécessaires* et non *nécessaires* ou *moins nécessaires*, *dogmata necessaria et non seu minus necessaria*, quoique toujours utiles, *utilia*. Cette distinction est faite en vue du salut de l'homme, et, sous ce rapport, on demande quels sont les dogmes qu'il faut nécessairement connaître pour être sauvé, et ceux qu'il importe moins de savoir. Cette distinction serait théoriquement très-inexacte et pratiquement très-dangereuse, si on la traitait superficiellement, ou si on voulait l'appliquer en toute circonstance. Premièrement, au point de vue théorique, il s'agit, dans la connaissance des vérités de la Foi, non d'une mesure extensive, mais d'une mesure intensive, non d'en savoir beaucoup, mais de les savoir bien. Secondement il n'est pas si facile d'arracher de la somme des dogmes organiquement liés les uns aux autres telle ou telle vérité sans nuire à tout l'ensemble. En troisième lieu, c'est montrer à l'égard des dogmes qu'on déclare non nécessaires une indifférence ou un mépris inadmissibles. Enfin, en quatrième lieu, il n'est pas possible de déterminer avec quelque certitude ce qui n'est absolument pas nécessaire pour tel ou tel individu, car la manière dont chacun est amené à la foi, à la vie de la foi, et y est maintenu, est extrêmement variée. Ainsi, en général, la distinction est difficile, sinon impossible. Il en est autrement si, dans la doctrine catholique elle-même, on veut opposer, avec S. Augustin, des vérités *absolument* nécessaires à des vérités moins nécessaires, par exemple celles de l'existence de Dieu, de l'unité de Dieu, de la Trinité, de l'Incarnation du Verbe, de la Rédemption par la mort du Christ, de la Résurrection, de la satisfaction éternelle, à celles du culte et de l'invocation des saints et à d'autres de cet ordre. Dans ce sens Chrismann, déjà cité, dit (1) : *Quotquot itaque sunt veritates divinæ et catholicæ, tot etiam numerantur fidei divinæ et catholicæ dogmata, quæ tamen non eodem modo nos in via salutis dirigunt; unde passim, quantum ad ordinem salutis, in* NECESSARIA *atque* UTILIA *dividuntur. Alia sunt omnino, alia sunt ex parte fidelibus scitu necessaria. Prima appellamus quæ qui jam adultus et*

(1) *Regula Fidei catholicæ*, § 16.

mentis compos ignorat a regno Dei arcebitur. Sic, nisi quis sciat et credat Deum existere et remuneratorem esse, de ejus æterna salute actum est, ut Apostolus monet. Unitatem quoque Dei, et trinitatem personarum in unitate naturæ, Verbi Incarnationem, Christi mortem pro redemptione generis humani ac resurrectionem Christiano ignorare nefas. Fidelibus ex parte scitu necessaria nuncupamus quæ scire non opus quidem est omnibus ad salutem, sed omnibus incumbit credere, quum illis annuntiantur. Etenim ista etiamsi ignorare interdum sinamur, nunquam tamen, si percipiantur, inficiari, aut in iis errare, liberum atque impune nobis erit. Et propterea ipsa quoque fidelibus quodammodo necessaria fiunt. Utilia *denique vocantur quæ homini christiano conducunt ut facilius cœlum consequatur infernasque pœnas devitet, v. g. invocatio et veneratio sanctorum.*

Il serait à désirer qu'on eût de tout temps nettement et clairement distingué le nécessaire du non-nécessaire purement utile, au lieu d'avoir considéré comme tel tantôt tel dogme, tantôt tel autre. On aurait évité une dangereuse confusion, et suivi l'exemple de l'Église qui, précisément par rapport au culte et à l'invocation des saints, a donné au concile de Trente l'explication suivante : Bonum *atque* utile *esse suppliciter eos (sanctos) invocare, et ad beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor et Salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere* (1).

6º On distingue aussi les articles de foi et les dogmes formels, *articuli fidei* et *dogmata formalia.* Les articles de foi sont les dogmes qui constituent les parties essentielles du Symbole officiel de l'Église, tel que le Symbole des Apôtres, celui de Nicée. Chaque article du Symbole de l'Église est aussi important que le Symbole tout entier ; or, d'après l'expression du concile de Trente, le Symbole est le principe et le ferme et unique fondement de la foi : *Quare Symbolum fidei tanquam principium illud, in quo omnes qui fidem Christi profitentur necessario conveniunt, ac fundamentum firmum et unicum* (1), etc. Le Catéchisme romain nomme le Symbole le fondement et le sommaire de la vérité, *veritatis fundamentum ac summa* (2), et les diverses parties de cette vérité, les articles de la foi : *Eas autem sententias, similitudine quadam a patribus nostris frequenter usurpata, articulos appellamus. Ut enim corporis membra articulis distinguuntur, ita etiam, in hac fidei confessione, quicquid distincte et separatim ab alio nobis credendum est, recte et apposite articulum dicimus.* Mais le Symbole ne clôt pas la série des dogmes enseignés par l'Église. En dehors du Symbole il y a les dogmes formels. Ce sont des vérités chrétiennes déclarées telles par l'infaillible autorité de l'Église, *magisterium*, qui sont considérées dans l'enseignement comme des parties intégrantes du système. Tels sont par exemple les décrets dogmatiques du concile de Trente sur la foi, la liberté, les sacrements, etc., dogmes formels, proposés à la foi des Chrétiens tout comme les articles de foi. Il en est de même de toutes les propositions que d'autres conciles ont officiellement déclarées des dogmes. Ce sont à tous égards des vérités de

(1) Sess. XXV.

(1) *Conc. Trid.*, sess. III, *Decretum de Symbolo fidei.*

(2) P. I, c. 1, quæst. 4.

foi, et ne pas y croire non-seulement conduit à l'hérésie, mais est l'hérésie même.

7° A côté des articles de foi et des dogmes formels il y a encore les dogmes matériels, *dogmata materialia*. L'*Écriture* et la *Tradition* ont formulé un grand nombre de vérités auxquelles le Chrétien croit fermement et inébranlablement, quoiqu'il n'y ait pas eu d'occasion particulière dans lesquelles l'Église ait eu à se prononcer formellement à leur sujet. Ce sont les nombreuses vérités contenues dans les Écritures, transmises par la Tradition, qui ne paraissent pas dans les symboles ou les dogmes formels, ou qui sont simplement indiquées, par exemple des vérités sur les attributs de Dieu, sur la nature, sur l'Esprit infini, sur l'homme.

8° Les dogmes explicites et implicites, *dogmata implicita et explicita*, qui ont été ou non développés. Aux dogmes développés appartiennent tous les dogmes déclarés vérités divines par l'autorité doctrinale infaillible de l'Église; ainsi tous les dogmes formels, sont à côté des articles de foi, des dogmes développés. Les dogmes non développés sont ceux qui sont renfermés dans d'autres, qui sont par là même supposés et admis, et peuvent à tout instant être considérés comme s'en déduisant nécessairement. Les dogmes implicites sont en quelque sorte des conséquences essentielles et nécessaires des autres dogmes, de telle sorte que, ceux-ci étant, ceux-là sont ou seront dès qu'on les en voudra faire sortir. Mais, tant que l'autorité doctrinale ne s'est pas exprimée à ce sujet et que les éclaircissements qui pourraient être nécessaires n'ont pas été donnés, ces dogmes restent :

9° Ou des sentences, des conclusions théologiques, *sententiæ sive conclusiones theologicæ*. Elles ont la valeur et le rang des dogmes matériels, qui sont dans le rapport dialectique le plus intime, dans l'ensemble de la doctrine, avec les dogmes formels ou déclarés tels par l'Église. On les tire soit de l'Écriture, soit de la Tradition, soit de ces deux sources, comme les dogmes matériels. Tout, quant à ces sentences théologiques, dépend, on le voit, de la déduction; il faut qu'il y ait une connexion nécessaire, certaine et rigoureuse, entre la vérité déduite et le dogme dont on part. Si la déduction a les qualités requises, la sentence ou la conclusion vaut par elle-même, de la valeur même que lui a prêtée le dogme d'où elle a été déduite.

10° Ou des dogmes dérivés, des corollaires, *dogmata derivata*, *dogmata corollaria*. S'il s'élève dans l'Église un mouvement qui nécessite une décision dogmatique de l'autorité suprême, on apprendra si une proposition dogmatique obtenue par la déduction a en effet la rigueur nécessaire et se trouve une conséquence juste ou non du dogme lui-même. S'il en est ainsi, la proposition devient un dogme réel, déclaré tel, et comme résultat d'une déduction vraie et légitime; sinon la proposition n'acquiert pas l'autorité d'un dogme; elle est déclarée non justifiée par la nature des choses.

11° Ou une *opinion privée*, une *opinion de l'école*, à laquelle il faut renoncer. Mais on appelle aussi de cette manière les propositions sur lesquelles l'Église ne s'est pas encore prononcée, et qui attendent une décision ecclésiastique. On les nomme encore

12° *Theologumenon*. Il y en a beaucoup qui, avant la décision de l'Église, sont plus ou moins débattues et sont alors

13° Des *thèses*, des *propositions discutables*, qui n'obtiennent jamais de valeur dogmatique, comme on en voit des exemples dans les siècles des Pères : Ἐκεῖνο γὰρ ἔχε παρατετηρημένον, ὅτι πολλὰ τῶν λεγομένων παρ᾽ ἡμῖν ἀγωνιστικῶς κηρύτ-

τεται, οὐ δογματικῶς (1), et plutôt trop que pas assez d'exemples dans le moyen âge.

STAUDENMAIER.

DOGMES (HISTOIRE DES).

I. Nous entendons par là l'exposition historique et scientifique du développement régulier de la doctrine chrétienne, suivant en quelque sorte la genèse des dogmes dans leur liaison dialectique, leurs rapports et leur dépendance nécessaires. Cette double exposition des faits et des idées constitue la véritable histoire de la doctrine, et, la doctrine étant le germe même de la vie chrétienne, l'histoire des dogmes représente le côté intime de l'histoire ecclésiastique en général (2).

II. *Développement des dogmes.* Cette idée a été méconnue par plusieurs savants catholiques, surtout dans les temps modernes. Ces théologiens ne veulent pas entendre parler d'un développement de la vérité, et pensent qu'il est anticatholique d'accorder même la possibilité d'un pareil développement. Il est certain que la vérité positive, en tant que divine, est éternelle et n'a pas d'histoire ; mais cette vérité divine devient le principe de la science et de la vie de l'homme. Cette science n'est pas toute faite, cette vie n'est pas toute formée, et c'est le développement de cette science et de cette vie qui constitue précisément l'histoire. La vérité divine en elle-même n'est susceptible ni d'augmentation, ni d'extension, ni de progrès ; mais pour l'esprit humain qui la reconnaît, et dont elle doit devenir la propriété, il y a de l'accroissement, de l'extension, il y a un progrès possible dans la connaissance qu'il peut acquérir de la vérité divine, et c'est ce progrès qui constitue le développement temporel de ce qui en soi est éternel. Quand donc nous parlons du développement de la vérité, nous nous servons d'une expression impropre. C'est de nous qu'il faut dire, c'est à nous et au progrès de notre connaissance qu'il faut appliquer ce qui est dit improprement de la vérité elle-même (1). Nous développons la connaissance que nous acquérons de la vérité ; ce n'est pas la vérité qui se développe ni par elle-même ni par nous en nous, comme si nous étions ses instruments nécessaires; mais autant nous repoussons l'idée de tout développement objectif de la vérité en elle-même, autant, sans aucun doute, nous tomberions dans l'erreur si nous la repoussions en ce sens que la vérité ne se rapproche pas de nous et ne s'éclaircit pas pour nous, soit par l'action de Dieu même continuant à se révéler, soit par celle de l'Église achevant son œuvre. Dieu et l'Église expliquent à l'homme la vérité dont il a besoin, suivant les temps et les lieux, et cette explication rend la vérité, immuable en elle-même, plus claire, plus facile à saisir, plus intelligible à l'homme. Ainsi, par exemple, nous avons vu dans l'article DOGMATIQUE que, dès l'Ancien Testament, Dieu révèle à l'homme le dogme de la *Trinité* par l'expression *Jéhova-Elohim* et par ces mots : *Faisons l'homme à notre image.* La Révélation divine fait par la suite pénétrer de plus en plus l'esprit humain dans les profondeurs de ce dogme, et, à mesure que l'histoire de l'humanité avance, l'intelligence perçoit plus clairement les trois personnes, le Père, le Verbe et l'Esprit, dans l'unité de la Divinité. Cependant ce n'est que dans l'Évangile que le mystère se dévoile complétement, autant qu'il peut l'être, par la manifestation réelle d'une des trois personnes divines parmi les hommes. La Révélation close avec le Nouveau Testament, c'est la mission de l'É-

(1) Chrysost., *in Matth.*, XXI, 23. Cot., *Mon. Eccl. Gr.*, III, 145.

(2) *Voy.* Staudenmaier, *Dogmat.*, I, 201.

(1) *Voy.* Staudenmaier, *Dogm.*, I, 53-77.

glise d'expliquer ce qui a été révélé, d'éclaircir ce qui est resté obscur, d'interpréter et de confirmer dans leur sens vrai les dogmes mis en question. Ainsi le Symbole, sommaire des vérités de la foi, a été, à partir de celui des Apôtres, le plus simple de tous, expliqué, commenté, augmenté par l'Église dans le cours des siècles, à l'occasion des hérésies qui se sont élevées sur tel ou tel dogme. C'est pourquoi S. Thomas d'Aquin dit des articles de foi qu'ils se sont accrus, non quant à leur substance, mais quant à l'explication que l'Église en a donnée: *Articuli fidei* CREVERUNT *secundum successionem temporum, quoad explicationem, non autem quoad substantiam* (1). Ces explications portaient principalement sur les rapports des trois Personnes divines entre elles. Pendant les cinq premiers siècles, ce dogme fondamental du Christianisme fut étudié de plus près, vu sous toutes ses faces, de plus en plus expliqué et connu. Il en fut de même du dogme de la Rédemption. Le décret divin qui l'annonce est formulé dans le troisième chapitre du livre de la Genèse, verset 15, et à dater de ce jour, mais surtout à partir de la vocation du peuple juif, on voit, dans les révélations divines communiquées aux Prophètes, se dessiner de plus en plus clairement la figure du Messie, jusqu'au jour où le Nouveau Testament nous montre le Désiré des nations, attendu depuis des siècles, apparaissant personnellement, et c'est sur cette apparition et cette révélation personnelle que plus tard l'Église fonde les explications auxquelles nous avons fait allusion tout à l'heure en parlant de la Trinité.

Il en est absolument de même de tous les dogmes du Christianisme. Dieu explique de plus en plus ce qu'il a déjà révélé par des révélations nouvelles, tant que dure la période des révélations, depuis Adam jusqu'au Christ. La période des révélations une fois close, c'est l'Église qui explique, interprète et définit ce qui a été révélé. Ainsi nous avons devant nous un double développement: d'un côté l'esprit humain pénètre de plus en plus dans les profondeurs des vérités révélées; il avance de jour en jour dans sa connaissance. « Que Dieu croisse donc en toi, dit S. Augustin; que Dieu, qui est parfait en lui-même, croisse en toi. Plus tu comprends, plus tu conçois Dieu, plus il semble croître en toi; mais ce n'est pas lui qui croît : il est toujours parfait. Hier tu le comprenais un peu, aujourd'hui tu le comprends davantage, demain tu le comprendras bien plus encore; ainsi la lumière de Dieu croît elle-même en toi, et il semble que c'est Dieu, toujours parfait, qui grandit en toi. Il en est comme de celui qu'on guérirait d'une cécité invétérée : il voit d'abord un peu de lumière, puis il en aperçoit davantage; chaque jour il en découvre une masse plus grande. Il semble que c'est la lumière qui grandit en lui; cependant la lumière est parfaite et toujours la même, qu'il la voie ou non. Ainsi de l'homme intérieur : il fait des progrès en Dieu, et c'est Dieu qui semble progresser en lui. » *Crescat ergo Deus, qui semper perfectus est, crescat in te. Quanto enim magis intelligis Deum et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus. Ipse autem non crescit, sed semper perfectus est. Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelliges cras multo amplius; lumen ipsum Dei crescit in te; ita velut Deus crescit, qui semper perfectus manet. Quemadmodum si curarentur cujusdam oculi ex pristina cæcitate et inciperet videre paululum lucis, et alia die plus, et tertia*

(1) *Summa theol. secund.*, quæst. 2, art. 7; quæst. 174, art. 6; p. III, quæst. 61, art. 3. In III, libr. sent., dist. 25, quæst. 2, art. 2. In IV, libr. dist I, quæst. 1, art. 2.

die amplius, videretur illi lux crescere; lux tamen perfecta est, sive ipse videat, sive non videat : sic est et interior homo : proficit quidem in Deo, et Deus in illo videtur crescere (1).

D'un autre côté la clarté, la pureté, l'évidence de la science augmentent de plus en plus par les explications de l'Église, et cet accroissement de science, ce progrès dans l'évidence et la certitude a lieu dans tous et dans chacun de ceux qui appartiennent à l'Église : *Sed forsitan dicit aliquis : Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus? Habeatur plane, et maximus; nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui illud prohibere conetur? Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia* (2).

Ces deux modes de développement de la vérité divine marchent par conséquent parallèlement et se confondent: l'un subjectif, dans l'esprit humain qui s'élève à la connaissance de Dieu; l'autre objectif, dans l'Église, expliquant, interprétant, définissant la vérité révélée, non, cela s'entend de soi, pour elle-même, mais pour ses enfants, qu'elle doit instruire.

Ainsi le dogme en lui-même, la vérité révélée, la substance de la vérité, reste, comme tout ce qui est objectivement divin, comme tout ce qui est parfait en soi, ce qu'il est en lui-même; il ne se développe, ne s'améliore, ne se purifie, ne se perfectionne pas; mais il est pour l'humanité le principe d'une science qui se développe, d'une vie qui progresse, et il demeure perpétuellement ce principe de science et de vie dans l'Église qui l'a reçu, le conserve, l'interprète et le garantit.

(1) August., *in Joannis Evang. Tract.*, XIV, c. 3.
(2) Vincent. Lerinens., *Commonit.*, c. 28.

D'ailleurs, et ceci est capital, le développement n'est pas le changement. L'être qui se développe reste et se maintient identique dans sa substance; celui qui change ne reste pas dans sa substance, mais passe en une autre substance; il devient autre et cesse d'être ce qu'il était. Ce passage dans une substance absolument différente est la cessation, la perturbation de l'être primitif. Une perturbation est une mutilation; le tout non mutilé est seul le véritable tout.

La dogmatique catholique a de tout temps repoussé le changement. S. Vincent de Lérins (1), après avoir montré le progrès comme ce qui doit être, comme le développement de la vérité une restant semblable à elle-même, et le faux progrès comme le changement de la vérité, ajoute : *Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsam unaquæque res amplificetur, ad permutationem vero ut aliquid ex alio in aliud transversatur.* Mais en même temps il ajoute : *Sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* Il veut dire que l'essence du dogme, l'idée ne peut être changée, modifiée, transformée; il faut qu'elle reste une et la même, quelque explication qu'on en donne, quelque développement qu'on en présente. « Oui, dit-il, il est permis, avec le progrès des temps, de nettoyer en quelque sorte, de limer, de polir les anciens dogmes de notre divine philosophie, jamais de les changer, jamais de les tronquer, jamais de les mutiler. Là serait le crime. Qu'on les rende évidents, lumineux, distincts; mais qu'ils restent pleinement eux-mêmes, intacts, entiers. — Car, si jamais on admettait

(1) *Commonit.*, c. 28.

cette liberté impie de changer le dogme, je suis épouvanté de tous les périls qui menaceraient la religion, dont la ruine serait certaine. Aujourd'hui on renoncerait à telle portion du dogme catholique, demain à telle autre, après demain à celle-ci, puis à celle-là; on finirait par renoncer à tout, on y serait peu à peu habitué et autorisé. Mais, quand on aurait répudié chaque partie en elle-même, que deviendrait l'ensemble ? Ne faudrait-il pas le rejeter comme le reste ? Que si, au contraire, ce sont des nouveautés qui s'ajoutent aux vérités anciennes, des doctrines étrangères à la doctrine primitive, des choses profanes aux choses sacrées, bientôt cette coutume se glissera partout et en tout; rien dans l'Église ne demeurera intact, pur, inviolable, immaculé, et le sanctuaire de la chaste et incorruptible vérité deviendra le lupanar des erreurs les plus impies et les plus honteuses. » *Fas est enim* (1) *ut prisca illa cœlestis philosophiæ dogmata processus temporis excurentur, limentur, poliantur; sed nefas est ut commutentur, nefas ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. Nam* (2) *si semel admissa fuerit hæc impiæ fraudis licentia, horreo dicere, quantum excidendæ atque abolendæ religionis periculum consequatur! Abdicata enim qualibet parte catholici dogmatis, alia quoque, atque item alia, ac deinceps alia et alia, jam quasi ex more et licito abdicabuntur. Porro autem singillatim partibus repudiatis, quid aliud ad extremum sequetur, nisi ut totum pariter repudietur? Sed, e contra, si novitia veteribus, extranea domesticis et profana sacratis admisceri cœperint, proserpat hic mos in universum necesse est, ut nihil posthac apud Ecclesiam relinquatur intactum, nihil illibatum, nihil integrum, nihil immaculatum; sed sit ibidem deinceps impiorum ac turpium errorum lupanar, ubi erat antea castæ et incorruptæ sacrarium veritatis.*

(1) *Commonit.*, c. 30.
(2) *Ibid.*, c. 31.

Appliquons à l'histoire des dogmes l'idée du développement du dogme en lui-même, tel que nous venons de le déterminer. L'histoire des dogmes, dans l'Église catholique, est celle du développement, jamais celle du changement. Hors de l'Église catholique il est naturel que les historiens, comme nous le voyons chez les protestants Münscher, Berthold, Augusti, Lentz, et tant d'autres, considèrent l'histoire des dogmes comme celle des changements opérés dans la doctrine chrétienne.

Quant à ce développement en lui-même, quant à son vrai point de vue, nous retrouvons ici ce que nous avons dit dans l'article Dogme, que le dogme peut être considéré en lui-même comme la vérité une et universelle révélée de Dieu, et comme la totalités des vérités particulières en lesquelles le dogme un se manifeste, se fractionne. Or le dogme primitif, un et indivisible, ne se développe pas de lui-même en dogmes multiples, pour manifester le sens universel du principe dans ses conséquences isolées ; il faut, pour que ces définitions se fassent, pour que ces propositions deviennent nécessaires, que l'hérésie attaque le dogme et oblige l'Église, qui le garde, de l'interpréter, de l'expliquer, de le définir, par conséquent de le déployer en quelque sorte dans ses plis et replis les plus obscurs, les plus délicats, les plus difficiles. Ce sont les dogmes isolés qui sont combattus. Quand un dogme est ainsi attaqué, tous les esprits s'émeuvent et s'agitent, et le dogme discuté devient

comme la vérité capitale d'une période, dominant la pensée, captivant l'attention, absorbant l'intérêt général. Tandis qu'examiné, discuté, éclairci, le dogme est défini dans sa profondeur et son sens particulier par les conciles (et la spéculation y coopère pour sa part), il se révèle en même temps avec sa nature et son caractère propres dans ses rapports avec les autres dogmes, et ainsi l'unité générale de tous les dogmes ressort de la discussion, comme la définition particulière du dogme attaqué. Car il est de la plus haute importance qu'on ne perde jamais de vue le rapport dialectique des dogmes entre eux, l'harmonie et l'unité qui en résultent.

C'est l'unique moyen de se préserver, dans l'examen d'un dogme, de tout ce qui est partiel, exclusif et extrême, tout comme, en contemplant les divins attributs de Dieu, nous ne devons jamais perdre de vue l'ensemble de ces attributs, de peur de fausser notre jugement sur tel ou tel attribut de Dieu vu isolément, que ce soit la sainteté, ou la justice, ou la miséricorde.

III. *Sources de l'histoire des dogmes.*

Il faut compter parmi ces sources tout ce qui peut être considéré comme un document ou un monument de la vérité chrétienne. Les sources de la dogmatique sont au fond celles de l'histoire des dogmes. En tête de ces sources sont l'Écriture et la Tradition : l'Écriture, s'il s'agit de l'ensemble de la Révélation telle qu'elle s'est accomplie du premier au second Adam et a été annoncée aux hommes, après la mort du Christ, par ses Apôtres; la Tradition, ou la parole vivante.

En outre l'histoire des dogmes s'appuie :

1° Sur des documents et monuments publics, comme les symboles ecclésiastiques, les décrets des conciles œcuméniques, les conciles provinciaux et diocésains, les encycliques des évêques, les liturgies, les cantiques de l'Église, les monuments de l'art chrétien ;

2° Sur les monuments et les écrits privés, comme les professions de foi de certains personnages, les écrits des Pères, les ouvrages des historiens de l'Église, les écrits mêmes des hérétiques.

IV. *Méthode de l'histoire des dogmes.*

Elle est, comme pour les dogmes, double : méthode scientifique, méthode d'exposition. La première cherche à comprendre le fond même du développement organique des dogmes; la seconde expose les événements, c'est-à-dire les résultats tels que la méthode scientifique les a vus. Il s'entend que, dans l'une et l'autre, on laisse de côté tout ce qui n'est pas essentiel, tout ce qui est arbitraire, accidentel; on ne s'arrête qu'à ce qui est nécessaire, légitime, à ce qui ressort des principes de la Révélation divine et appartient à l'unité du dogme chrétien. Tout le reste peut être l'objet d'une notice historique, et nous comprenons dans cette catégorie ce que l'ignorance, l'exaltation, l'erreur, la folie humaine a prétendu, dans les divers siècles, mettre à la place de la vérité divine.

Une histoire des dogmes bien ordonnée mettra d'elle-même en lumière la fausseté des opinions purement humaines, qui ont prétendu usurper l'autorité et obtenir la valeur des définitions doctrinales de l'Église.

V. *Division de l'histoire des dogmes.*

Il faut d'abord distinguer ce qui est purement monographie de l'histoire elle-même. La monographie ne se rapporte qu'à un dogme en particulier, dans son développement, et recherche en quel temps il s'est plus spécialement formulé, quand il a été positivement défini par l'Église, traitant par exemple du dogme de la Trinité, de la divinité du Christ, de la grâce, de la liberté, de l'Eucharistie.

L'histoire des dogmes, au contraire

a pour objet le développement de *tous les dogmes ;* elle doit, autant que possible, généraliser et indiquer certaines périodes caractéristiques dans le développement de la vérité. La difficulté consiste à décrire d'abord comment les dogmes particuliers se sont formulés dans leur succession historique, puis à exposer dans quel rapport organique sont les séries successives et quelle unité elles présentent dans les périodes diverses auxquelles elles appartiennent.

Nous distinguons dans le développement historique des dogmes *trois grandes époques*. La *première époque* va de Jésus-Christ au commencement du septième siècle. La révélation de Jésus-Christ ayant engendré la foi chrétienne dans l'humanité, cette foi domina d'abord les cœurs et démontra sa vérité par la sainteté de la vie de ses sectateurs. Cependant le Christianisme entra bientôt en lutte, d'une part avec le *paganisme*, de l'autre avec un *judaïsme* faux et usé. Ce temps fut celui des *apologistes* chrétiens, qui, d'un côté, réfutèrent les reproches adressés au Christianisme, de l'autre démontrèrent sa vérité de la manière la plus convaincante. A cette époque déjà un troisième ennemi donnait la main aux deux précédents, et l'*hérésie,* qui prenait ses éléments aussi bien dans le paganisme que dans le faux judaïsme, s'efforçait de les faire prévaloir comme des principes chrétiens. Le Juif *Philon* eut l'ambition de former un ensemble de ces éléments juifs et païens au temps des Apôtres. Il est facile de ramener toutes les premières hérésies au *philonisme* (1).

Ensuite le *gnosticisme* et le *manichéisme* furent les hérésies qui, sous diverses formes, se renouvelèrent le plus souvent et attaquèrent plus que toute autre l'essence du Christianisme, non-seulement en défigurant la vérité par les imaginations les plus bizarres et les rêveries les plus fantastiques, mais encore en corrompant, en anéantissant la sainteté même de la morale chrétienne. Toutes les hérésies s'attaquaient à la personne du Christ, à sa nature divine et à sa dignité.

A ces hérésies primitives, manichéo-gnostiques, se rattachent par le fait le *sabellianisme*, qui transformait le dogme de la Trinité en panthéisme, et l'*arianisme*, qui ne voyait dans le Logos divin qu'une créature. Il faut y ajouter les hérésies qui enseignaient des erreurs sur le rapport des deux natures en Jésus-Christ : l'*apollinarisme*, qui faisait disparaître la raison humaine dans le Logos divin ; le *monophysisme*, qui détruisait l'union de la nature humaine et de la nature divine, et le *monothélisme,* qui niait la volonté humaine dans le Christ, tandis que le *nestorianisme* niait la nature divine comme originelle dans le Christ (1).

A ces hérésies christologiques s'associent des hérésies anthropologiques, surtout le *pélagianisme*, qui, égaré par une idée fausse et partielle de la liberté, niait la grâce divine et rejetait le péché originel.

L'Église défendit dans plusieurs conciles les dogmes attaqués et assura à jamais la vérité comme prix de sa victoire. C'est à cette première période qu'appartiennent les grands travaux des Pères de l'Église, qui, par les œuvres qu'ils ont fondées sur la Révélation et l'enseignement traditionnel de l'Église, sont devenus les Pères de la science et de la vie chrétiennes. Ces saints et savants personnages appliquèrent, durant cette longue et périlleuse période, leur génie aux travaux analytiques et synthétiques qui devaient constituer la

(1) *Voy.* Staudenmaier, *Philosophie du Christianisme.*

(1) *Voy.* CHRIST.

théologie catholique, toutefois avec prédominance de l'analyse.

La *deuxième époque*, allant de l'an 700 à l'an 1450, c'est-à-dire au temps où les savants grecs se réfugièrent en Occident avec les trésors de l'antiquité classique, s'étend à travers tout le moyen âge et présente les travaux alternatifs et simultanés de l'analyse et de la synthèse.

Le *réalisme* et le *nominalisme* apparaissent alors comme les théories capitales. Tandis que du côté du réalisme bien compris se rangent la plupart des hommes les plus distingués, le nominalisme, moins estimé, dégénère en une philosophie superficielle, sceptique et sensualiste. La scolastique, on ne peut le nier, à côté du bien qu'elle voulait et faisait, portait en elle les germes de beaucoup de mal. Le pire de ces maux c'est, ce nous semble, que les subtilités exagérées de cette science de mots transformèrent trop souvent en pures abstractions les vérités les plus profondes et substituèrent la notion stérile à l'idée vivante. La notion que n'anime plus l'idée vivante court le risque de n'être plus qu'un jeu de l'esprit, un quolibet. De là, comme une conséquence presque fatale, le *sic et non* (le oui et le non) d'Abélard, affirmant et niant également toute vérité. En outre la scolastique ne voyait pas suffisamment le Christianisme dans son développement historique et réel; l'esprit de vie n'animait pas assez ses subtiles discussions et ses arides controverses; enfin la scolastique en général négligeait l'Écriture sainte et faisait trop de cas d'Aristote et de la philosophie. Mais ces mauvais côtés de la scolastique étaient singulièrement contrebalancés par des côtés si excellents que le blâme disparaît devant l'admiration qu'on ne peut refuser, quelque prévenu qu'on soit, aux incomparables travaux, aux créations profondes du génie de S. Anselme, d'Albert le Grand, de S. Thomas d'Aquin, de S. Bonaventure, de Duns Scot, de Hugues et Richard de Saint-Victor, de Nicolas de Cuse (1), etc., etc.

Les anciennes sectes gnostico-manichéennes prennent, au moyen âge, la forme panthéistique, et comptent parmi leurs docteurs des hommes que leur haute intelligence rendait dignes d'une meilleure cause, tels que maître Eckart et même le Dominicain Tauler. Le panthéisme du moyen âge s'alliait en général au mysticisme, et ce mysticisme panthéistique vint à l'encontre du véritable mysticisme chrétien, représenté par des hommes tels que S. Bernard, Gerson, Thomas à Kempis. C'est à cette époque qu'appartiennent les négociations de l'Église d'Occident avec l'Église grecque, qui tombe de plus en plus, se sépare de l'Église romaine, s'y rallie un moment et finit par s'en détacher complétement. Les nombreuses sectes qui pullulent attaquent, dans leur opposition, non plus tant le dogme que la discipline, le culte, la hiérarchie, les sacrements, la messe, et soulèvent sur ce terrain des mouvements et une réaction qui servent à l'éclaircissement et à la consolidation des vérités obscurcies et défigurées par le schisme et l'hérésie.

La *troisième époque* part de 1450 et arrive jusqu'à nos jours. L'esprit humain, ramené à l'étude des chefs-d'œuvre classiques du paganisme, aurait pu puiser dans ces trésors bien des choses utiles au Christianisme, s'il était resté dans une voie droite et légitime ; mais, au lieu de pénétrer dans l'esprit antique et de chercher dans le paganisme la vérité révélée dont elle contient les traces évidentes et nombreuses, et de rendre hommage à la vérité découverte, l'esprit moderne passa tout entier au service de la littérature païenne, se

(1) *Voy.* Staudenmaier, *Dogm.*, I, 230-256.

vendit en quelque sorte à l'étranger, et se transforma en un système qu'on appela l'*humanisme.* Enivrés et aveuglés par les vapeurs du *grécisme*, les humanistes perdirent l'intelligence du Christianisme et s'en dégoûtèrent à mesure qu'ils le méconnurent, parce qu'on n'aime que ce qu'on comprend. Cependant les principes hérétiques fermentaient, se répandaient dans les sectes vicléfiennes, hussites, mystico-panthéistes, dont la *théologie allemande* est comme le sommaire, et préparèrent la grande apostasie du seizième siècle. Ceux qui se séparèrent de l'Église prétendirent, entre autres prétextes, que l'Église procédait avec trop de lenteur aux réformes qu'elle avait réclamées elle-même et commencées dans son chef et ses membres. L'apostasie, dont l'initiative partit de Wittenberg, se répandit avec une effrayante rapidité; les négociations entreprises pour la réconciliation des partis échouèrent, et il s'ouvrit une ère de *polémique* qui occupa longtemps les esprits et qui devint de plus en plus générale et systématique.

Les doctrines des réformateurs sur le serf arbitre, le salut par la foi sans les œuvres, la justification sans la sanctification, la prédestination absolue, la nullité de la Tradition, l'autorité unique de l'Écriture, le Baptême et l'Eucharistie uniques sacrements, l'universalité du sacerdoce, l'Église sans chef visible et sans évêques, etc., furent discutées et anathématisées par le *Concile de Trente*, qui leur opposa, dans ses admirables canons, la vérité pure et catholique. Pendant que la réforme attaquait l'Église, elle était attaquée par ses propres partisans. Après de longues controverses intestines, l'Église protestante se divisa en *Luthériens*, *Zwingliens*, *Calvinistes* et *Anglicans*, sans parler des innombrables sectes qui divisèrent plus tard ces Églises elles-mêmes.

Ces diverses sectes du protestantisme se firent entre elles une guerre acharnée, s'anathématisant les unes les autres. Mais peu à peu une lutte nouvelle et toute spéciale se prépara au sein de l'Église protestante; les théologiens réagirent contre les réformateurs eux-mêmes et leur doctrine, leur reprochant d'être en contradiction flagrante avec l'Écriture sainte et la raison. Cette réaction se manifesta ouvertement par l'opposition aux *livres symboliques* fondés sur les Écritures et les opinions des réformateurs, qu'on ne voulut plus admettre que conditionnellement, *quatenus,* en tant qu'ils étaient en harmonie avec la sainte Écriture et qu'on finit par rejeter entièrement. Ainsi naquit le *rationalisme*, qui, après avoir grandi et s'être fortifié dans la lutte, devint puissant, prédominant, et se transforma en incrédulité complète à l'égard de la Révélation positive, laquelle fut remplacée par la philosophie et ses mobiles opinions. La petite portion des théologiens protestants qui ne se fondit pas dans le rationalisme universel s'en tint à la Bible, n'adopta pas le faux piétisme, et rentra dans une voie scientifique qui les rapprocha de l'Église catholique. Peut-être le temps arrive où de grandes réconciliations se feront dans le domaine théologique, et ce doit être le but constant des efforts, des luttes, des combats des ouvriers évangéliques. Mais la paix, la paix réelle, ne pourra jamais se conclure que dans la vérité, c'est-à-dire dans la vérité entière, pleine, non mutilée, dans la vérité véritablement catholique (1).

STAUDENMAIER.

DOLET (ÉTIENNE) naquit à Orléans en 1509. On a dit, sans vraisemblance, qu'il était enfant naturel de François Ier, vu que ce prince ne naquit que quinze ans avant Dolet (1494). Dolet, doué de beaucoup de talents naturels, étudia les

(1) *Voy.* Staudenmaier, *Dogmatique,* I, 259-330, et l'écrit du même, *sur la Paix religieuse de l'avenir.*

belles-lettres à Paris, Padoue et Venise. Après avoir suivi des leçons de droit à Toulouse, il fut obligé de quitter cette ville en 1533, à l'occasion d'un discours qu'il avait tenu en public, en sa qualité d'orateur des élèves de la nation de France, contre les magistrats, qu'il traita d'ignorants et de barbares. Il passa les quatre années suivantes tantôt à Lyon, tantôt à Paris, puis de rechef à Lyon, d'où une accusation d'assassinat l'obligea de fuir. Ayant été gracié par François Ier, il revint à Lyon, et, s'étant fait imprimeur, il se mit à publier le recueil de ses poésies, et plus tard d'autres de ses ouvrages. Ces poésies, françaises et latines, dont les connaisseurs louent le mérite, respirent un esprit critique, railleur et mordant. Lors même que César Scaliger, prévenu contre Dolet, l'aurait jugé trop durement, toujours est-il que Dolet ne menait pas une conduite exemplaire, et trahissait dans toutes ses œuvres une tendance frivole, impie, presque athée. Cette direction antireligieuse, jointe aux sarcasmes dont il accablait grands et petits, lui attira de nombreux ennemis et devint l'occasion des persécutions qu'il eut à subir, en même temps que l'envie et la jalousie jouèrent probablement leur jeu contre lui et poussèrent ses ennemis à des démarches iniques. Dolet n'était pas seulement un poëte humoristique; il était aussi philologue, comme le prouve son Commentaire sur la Langue latine, *Commentarius de Lingua Latina*, quoique, au dire de ses ennemis, ce ne fut que par de nombreux emprunts faits au *Thesaurus* de Charles Estienne, aux *Observationes* de Nizolius et aux œuvres d'autres personnages, que son mince manuscrit prit les dimensions de deux volumes in-folio.

La haine et les persécutions dont Dolet était l'objet ne l'avaient pas encore atteint dans sa personne et sa liberté; mais il accéléra sa perte en se rapprochant du parti protestant; il fut arrêté. Les amis que lui avaient acquis ses talents et son savoir, et surtout le savant évêque Castellan, parvinrent à lui procurer encore une fois la liberté. Dolet avait promis à l'évêque non-seulement de rester catholique, mais de mener une meilleure vie. Aussi l'évêque n'épargnait rien pour le maintenir, ainsi que nous en voyons une preuve dans une réponse que fit Castellan, à qui un prélat reprochait comme une impiété son intervention en faveur de Dolet. Castellan, après avoir fait observer doucement à ce prélat que c'était le devoir d'un évêque d'éveiller la clémence dans le cœur des princes et de rapporter sur leurs épaules les brebis perdues, ajouta : *Se apud regem Doleti fraudibus et sceleribus nullum patrocinium tribuisse; pro eo qui promitteret vitæ morumque emendationem homine christiano dignam, regi supplicem factum esse.* Mais il est plus facile de promettre que de tenir. Dolet, à peine libre, écrivit le *Second Enfer d'Étienne Dolet*, etc., comme il appelait sa captivité. Emprisonné une seconde fois à ce sujet, il ne trouva plus d'ami qui voulût intervenir en sa faveur. On instruisit son procès, et Dolet fut condamné comme athée et hérétique, étranglé et brûlé à Paris le 3 août 1546. On a prétendu qu'il se convertit dans ses derniers moments, mais rien n'est moins prouvé; car Florent Julius raconte, d'après des témoins oculaires, que Dolet, averti par le bourreau de penser à son âme, au moment où il allait paraître devant son Juge, et de se recommander à Dieu et à ses saints, murmura seulement quelques mots et ne parut pas s'inquiéter beaucoup de ce que lui disait l'exécuteur des hautes œuvres. Celui-ci l'ayant averti de nouveau, en ajoutant que le peuple lui en avait donné l'ordre, et qu'il savait, d'après ce qui venait de se passer, ce qu'il avait à

faire, se mit à prier, et Dolet répéta ses paroles : *Mi Deus, quem toties offendi, propitius esto, teque Virginem Matrem precor divumque Stephanum, ut apud Dominum pro me, peccatore, intercedatis.*

On a prétendu à tort que les protestants avaient mis Dolet dans leur martyrologe. Calvin l'accuse d'avoir renié Dieu, et on peut conclure de ce qu'il en dit que, si Dolet avait vécu jusqu'au moment où Calvin devint maître de Genève, il aurait péri de la même manière, non *pour* Calvin, mais *par* Calvin.

Aux ouvrages du poëte et du philologue que nous avons cités on peut ajouter : *Tractatus de Re navali; Dialogus de Imitatione Ciceroniana contra Erasmum; Epistolarum lib. II; Formulæ locutionum Latinarum.* Comme éditeur on lui doit, entre autres, une édition de la *Pandore* de Jean Olivier, mort évêque d'Angers, et de quelques traités politiques de Claude Collereau, de Tours, son ancien ami. On a une vie d'Étienne Dolet par Née de la Rochelle, Paris, 1799, in-8°.

Cf. Iselin, *Lexique*, t. II, p. 75; Bayle, *Dictionn. hist.*, t. II, p. 321; *Biograph. univers.*, t. II, p. 487.

STEMMER.

DOMAINE DIRECT. Souvent des valeurs réelles, des biens-fonds, des droits d'usufruit qui appartiennent à une église sont affermés par un bail emphytéotique. L'emphytéose ne rend pas l'emphytéote propriétaire de la chose louée, mais lui transmet presque tous les droits de propriété (1). D'après cela, et parce que le droit romain reconnaît à l'emphytéote une action utile sur la chose, *utilis in rem actio*, on appelle, improprement il est vrai, les droits qui lui sont dévolus sur la chose, en somme, le domaine utile, *dominium utile,* tandis que la propriété demeurant au vrai propriétaire, *dominus*, est vulgairement désignée sous le nom de domaine direct, *dominium directum*, parce qu'en sa qualité il conserve la revendication directe de la chose, *rei vindicatio directa.* Il ne faut considérer, sous aucun rapport, le domaine utile comme une propriété véritable, quoiqu'il en ait l'apparence quant à son extension et au droit sur la chose d'autrui, *jus in re aliena.* Quand il y a changement d'usufruitier, quand l'emphytéose passe d'une main dans une autre, il faut, pour reconnaître le domaine direct du propriétaire, que l'emphytéote nouveau paye une certaine redevance (1). Dans les temps modernes, les codes des divers États de l'Allemagne ont proclamé le droit de racheter le domaine direct, et ce rachat s'est presque généralement effectué.

PERMANEDER.

DÔME. On entend en général par dôme, en Allemagne, ce qu'on appelle cathédrale en français : c'est l'église principale d'une ville, qui a un évêque et un chapitre. On sait que dans l'origine les chanoines vivaient sous une règle commune, et que depuis Chrodegang et Amaury ils reçurent le nom de chanoines, *canonici*, de la règle canonique qui leur fut imposée. C'est précisément aussi à cause de cette vie commune que dans certaines villes les églises qui avaient un chapitre furent appelées moustier, *monasteria* (*Münster* en allemand), comme à Strasbourg, à Fribourg en Brisgau, à Bâle, à Ulm, en général dans le sud de l'Allemagne, quoiqu'on ne puisse pas démontrer qu'il y ait eu originairement des couvents près de ces cathédrales. Les moines des premiers siècles, en Occident, c'est-à-dire les Bénédictins, avaient pour principe de s'éloigner des villes, qui n'acquirent en général quelque importance en Alle-

(1) *Voy.* EMPHYTÉOSE.

(1) *Voy.* LAUDEMIUM.

magne que sous Henri l'Oiseleur ; ils recherchaient les solitudes, les landes, les forêts favorables à la méditation et au travail ; ils les défrichèrent si bien qu'on a de la peine à s'imaginer que tant de contrées riantes et fertiles aujourd'hui furent autrefois des lieux arides et déserts. Ainsi furent métamorphosées la sauvage vallée du Steinachthal de Saint-Gall, l'inhospitalière forêt du Buchenwald de Fulde, les cavernes de brigands de la forêt noire d'Einsiedeln, par S. Benoît et ses disciples, sans lesquels l'Europe, depuis les Alpes jusqu'à Bangor en Irlande et Riga en Livonie, serait vraisemblablement encore une vaste solitude. Lorsqu'au douzième siècle les Bénédictins transmigrèrent dans les villes (par exemple à Minden), cette mesure fut considérée comme contraire à la règle primitive et comme une décadence.

Les premiers ordres monastiques destinés aux villes, dans l'esprit de leur fondateur, furent les disciples de S. François et de S. Dominique.

Les érudits modernes, qui se plaisent à faire tout dériver du paganisme, prétendent que le mot dôme provient de l'inscription des temples païens, D. O. M., *Deo Optimo Maximo*. Rien n'est plus contraire aux faits. Quiconque connaît, même superficiellement, les apologies chrétiennes des trois premiers siècles, sait avec quel scrupule les Chrétiens évitaient dans leurs mœurs et leurs usages tout ce qui rappelait le paganisme. Ils avaient même en horreur l'argent des païens, et le peuple allemand a conservé l'habitude d'appeler *têtes de païens* les anciennes pièces de monnaie qu'on déterre de temps à autre. Les Chrétiens évitaient avec le même soin les noms païens; jamais ils n'appelaient une église chrétienne un temple (*templum*), et on peut voir dans Origène (1) que le Chrétien préférait souffrir toute espèce de torture et mourir plutôt que d'appliquer le nom de Jupiter au Dieu du ciel et de la terre. Or, comme l'inscription D. O. M. s'appliquait précisément à Jupiter, il ne pouvait venir en pensée à un Chrétien de donner un nom d'une origine aussi païenne au sanctuaire même de sa religion.

L'étymologie véritable est bien plus directe. A partir de Constantin on nommait l'église, non pas, comme disent les modernes, *basilique*, mais *kyriaké* (κυριακή), et, selon la prononciation néogrecque d'alors, *kirjaki*, d'où est venu le mot germanique *Kirche* (église), auquel le peuple s'habitua d'autant plus vite qu'il entendait tous les jours le *kyrie* dans la *kyriaké*. Les Latins traduisirent ce mot, au temps de Constantin, par *dominicum*, maison du Seigneur, d'où est venu facilement en français et en allemand *dôme*, comme, dans les deux langues, évêque, *Bischof*, d'*episcopus*, prêtre, *Priester*, de *presbyter*, moine, *Mönch*, de *monachus*. Il est même probable que la chose fut plus simple encore. L'église est dans un sens absolu la maison du Seigneur, *domus : Dilexi decorem* DOMUS TUÆ, dit le Psaume, et une foule de passages de l'Écriture reproduisent la même expression dans le même sens. Ainsi le dôme, *domus*, c'est la maison du Seigneur. En Occident, on ne se servit de ce terme que pour désigner les grandes églises, les églises principales des villes, et cet usage ne data que de Charlemagne. Ce grand monarque, zélateur de l'unité romaine, fonda, notamment en Westphalie à Paderborn, à Osnabruck, etc., une multitude de dômes, c'est-à-dire d'églises épiscopales, auxquelles il joignit partout des chapitres et des écoles, dirigées par un chanoine nommé écolâtre, comme étaient dirigées les écoles des couvents hors des villes. Les écoles des cathédrales du grand empereur furent l'origine de tout ce qui eut rapport à

(1) *Contra Cels.*

la législation et à l'institution régulière des écoles en deçà des Alpes, et c'est d'elles que sont sortis non-seulement les grands hommes du moyen âge, mais les universités et tout ce qui a été fait et tenté pour la science.

Un dôme, ou une cathédrale, a besoin de tout ce qui constitue une église, grande ou petite, somptueuse ou pauvre, qu'elle soit monumentale ou une simple chapelle.

Mais comme habituellement le dôme est ou doit devenir une église épiscopale (c'est dans cet espoir qu'Ulm et Nurenberg bâtirent leurs somptueuses églises), il faut qu'il soit disposé à cette fin; car l'évêque est le couronnement du sacerdoce, et de là des exigences pour les dômes ou cathédrales qui n'existent pas pour les églises ordinaires, par exemple pour les églises paroissiales. On a ruiné, renversé, mutilé, transformé tant d'églises, depuis soixante-dix ans, qu'il peut n'être pas inutile de rappeler en détail ce qu'autrefois personne n'ignorait relativement à la disposition architecturale d'une église, et d'abord d'une église ordinaire, puis d'une église épiscopale.

A. Une église ordinaire doit avoir :

1° La forme du monde, suivant l'opinion des anciens, ou celle de l'arche, ou celle du temple de Salomon, ou celle d'un carré long qui, figurant les deux alliances, se dédouble, offre deux branches et représente la croix, sommaire et fondement du Christianisme, croix qui se retrouve dans toutes les cérémonies et les moindres actes de l'Église, depuis les sacrements les plus augustes jusqu'à la plus petite bénédiction.

2° Toute église doit être *orientée*, c'est-à-dire doit être dirigée vers l'orient; c'est vers l'orient que le Chrétien dirige sa prière, parce que c'est à l'orient que se lève le soleil. C'est le Christ qui est le Soleil de justice, la lumière des Chrétiens, qui se lèvera un jour pour juger les vivants et les morts. L'Église est aussi l'arche de salut, qui doit nous ramener vers l'éternel Orient.

3° L'église doit être divisée en trois parties du sud au nord (de grands monuments, comme le dôme de Cologne, l'église de Notre-Dame à Dantzig, ont souvent cinq nefs, en mémoire des cinq livres du Pentateuque, qui sont comme le portique qui mène au sanctuaire où s'offre le Sacrifice de la nouvelle alliance). Suivant une ancienne coutume, citée déjà dans les Constitutions apostoliques, on séparait les sexes dans l'église. A droite (la droite et la gauche étaient déterminées par la croix du maître-autel), par conséquent au côté nord, était la nef des femmes; à gauche, au sud, la nef des hommes; celle du milieu était destinée aux prêtres et aux étrangers. On observe encore la séparation des sexes dans les églises de campagne, ainsi qu'en Orient, et Barlaam blâme les Occidentaux de n'avoir pas conservé partout cet antique usage.

4° La longueur de l'église, de l'est à l'ouest, se divise également en trois parties, savoir: le portique, ou vestibule, pour les pénitents, depuis l'extrémité occidentale jusqu'aux bénitiers; la nef, pour les laïques, depuis les bénitiers jusqu'aux balustrades du chœur; le sanctuaire avec l'autel.

Le chœur était autrefois exclusivement réservé au clergé; de là vient que dans les plus vieilles églises il y avait un avant-chœur séparé du chœur proprement dit par un ambon ou jubé, espèce de tribune élevée ayant un escalier de chaque côté, *cancelli*, où se trouvaient les pupitres pour la lecture de l'Épître et de l'Évangile. Dans les églises gothiques, un couloir circulaire entourait le chœur (1), et en était séparé par une balustrade en pierre

(1) A certains jours de fête, comme celui de la Purification, le Jeudi saint, la procession, quand elle était nombreuse, aurait eu quelque peine à circuler sans ces couloirs, qui donnaient du dégagement et permettaient à la procession de se déployer.

travaillée à jour. Vers l'ouest se trouvait aussi un pupitre (*lectorium*, *analogium*) pour le prédicateur ; car la chaire actuelle ne date que des guerres des Albigeois et de la prédication que faisait S. Dominique dans des chaires portatives.

Le laïque ne voyait par conséquent jamais complétement le maître-autel, qui, en outre, était couvert d'un baldaquin, entouré de rideaux, nommés *tretavela*, d'où la nécessité de la sonnerie pour les trois parties principales du sacrifice, l'offertoire, la consécration et la communion.

Les anciens élevaient souvent en dehors du jubé ou du pupitre (*analogium*), entre les deux côtés du chœur et à son entrée, l'*autel paroissial*; cette clôture du chœur se trouve encore à Münster et dans beaucoup d'autres églises. On a détruit en général, sans pitié et sans respect pour l'antiquité et ses profonds usages, l'autel paroissial. D'après Jean *a Via* toutes les églises d'Allemagne avaient encore leur chœur fermé au seizième siècle. Nous omettons ici les autres parties accessoires du chœur, comme le baptistère, la sacristie, qui sont traitées en leur lieu.

B. Outre cette disposition générale de toutes les églises, une église épiscopale a des exigences particulières. Les décisions de l'Église ayant prescrit aux évêques de résider dans les villes les plus populeuses de leurs diocèses, il en résulte que leurs cathédrales doivent naturellement être plus vastes que les autres églises. Cependant cela est moins important pour la nef que pour le chœur, dans lequel l'évêque remplit exclusivement ses fonctions. Dans les églises paroissiales, où le clergé est peu nombreux, le chœur peut être de petite dimension, comme on le voit dans les belles et vastes églises de Westphalie, par exemple à Soest. Elles n'ont pas besoin non plus d'une cathèdre (trône épiscopal), d'une abside (partie circulaire à l'est de l'église, derrière le trône), d'un vaste sanctuaire (presbytère), puisqu'elles n'ont pas de clergé devant s'asseoir autour de l'évêque. Ainsi des églises purement paroissiales peuvent être terminées à angles droits à l'orient, comme on le voit dans un grand nombre d'églises de Bénédictins.

Mais il n'en est pas de même des églises épiscopales. L'évêque représente toujours le centre d'un haut et bas clergé nombreux ; un chœur ordinaire ne suffit plus; il en faut un double : l'un plus élevé, pour l'évêque et son entourage, près du trône et de l'autel, et l'autre plus bas pour le bas clergé et tout ce qui tient au chœur, jusqu'aux chantres. Ce chœur, suffisamment vaste, n'est pas seulement nécessaire pour le saint Sacrifice, mais presque pour toutes les fonctions épiscopales, pour les ordinations, durant lesquelles les ordinands, prosternés, même en petit nombre, exigent un grand espace; pour l'adoration de la croix, pendant la semaine sainte; pour la consécration des saintes huiles, etc.

Les anciens, en bâtissant les églises, ne perdaient jamais de vue la liturgie, dont ils connaissaient les moindres détails. L'autel d'une cathédrale doit nécessairement être plus grandiose que celui d'une église ordinaire, puisque le nombre de ceux qui servent à l'autel avec l'évêque est bien plus grand que le nombre des officiants ordinaires, et qu'il faut qu'ils aient le moyen de se mouvoir librement. Il y a même des occasions où l'on est dans le cas d'ériger des autels latéraux, par exemple pour la bénédiction des saintes huiles; il faut, par conséquent, en ménager la place d'avance.

L'Écriture dit que la louange convient au Seigneur dans Sion ; ainsi la magnificence appartient aux cathédrales. Nous nous servons avec intention de cette expression. Des esprits qui ont la prétention d'être fort éclairés ont pensé que la splendeur des églises n'est pas con-

forme aux usages de l'antiquité chrétienne, que c'est pure prodigalité que d'orner la maison du Seigneur. Ils ont tout fait pour les dépouiller, les dénuder; mais ils se sont gardés d'appliquer leurs maximes à leurs fabriques, à leurs boutiques et à leurs comptoirs. On s'imagine et on a proclamé, dans les assemblées législatives, que les anciennes églises étaient pauvres et nues. Or l'histoire prouve le contraire. Les premiers Chrétiens mettaient volontairement leurs biens aux pieds des Apôtres, et ils se comptaient par milliers immédiatement après la Pentecôte. L'Eglise primitive, conformément à la règle donnée par les Psaumes, tenait singulièrement à orner la maison du Seigneur, et les catacombes nous ont conservé les vestiges de ces antiques splendeurs du culte des premiers âges. Non-seulement S. Jérôme, Aurélius, Prudence et tant d'autres parlent du luxe des églises, des voûtes dorées, des vases d'or et d'argent ornés de pierres précieuses, du mobilier et des tapis somptueux, des peintures murales; mais Lucien, ce païen si moqueur et si hostile, fait une description splendide des églises chrétiennes dans son dialogue de Philopatris. Si, pour ne rien dire du moyen âge, on songe aux présents faits par Constantin aux églises, aux croix d'or ornées de pierres précieuses, aux richesses du luminaire, à la foule des ministres de l'Église, qui, d'après une Novelle de Justinien, montaient à plus de cinq cents dans la seule église de Sainte-Sophie, il faut avouer que nos plus riches cathédrales sont singulièrement pauvres en comparaison de ces antiques métropoles. Rien ne paraissait assez précieux aux anciens pour orner la maison de Dieu. Ils voyaient dans le sanctuaire la Jérusalem céleste avec ses murailles d'or, et cherchaient à la représenter dans sa beauté, en ornant de tout ce qui était en leur pouvoir l'intérieur de leurs basiliques, jusqu'au jour où la splendeur du dedans se refléta dans la magnificence de l'architecture extérieure. Il résulte des lettres de Paulin de Nole à Sévère, et de ses chants dédiés à Félix, que les anciens mettaient le plus grand soin à orner leurs cathédrales, et Paul le Silentiaire, le chantre de l'église de Sainte-Sophie et de son ambon, nous offre les mêmes témoignages. Si le Seigneur renvoie celui qui entre dans la salle du festin sans être revêtu de l'habit nuptial, comment souffrirait-il que la salle du céleste banquet restât elle-même dépouillée de tout ornement?

Aujourd'hui, quand on a bâti une église, on croit que tout est fini. Les anciens ne pensaient pas de même; ils ajoutaient à la cathédrale des bâtiments accessoires.

C'était d'abord le cimetière; l'Église ne cessait pas de couvrir de son ombre tutélaire le Chrétien qu'elle avait initié à la vie et qui était mort dans son sein. On aimait alors à mourir où l'on avait vécu; la tombe était près du berceau; on avait une patrie à laquelle on tenait par tous les liens de la vie, par ses actes les plus solennels; où l'on sentait qu'on serait aimé et soutenu au delà du sépulcre par les prières de la famille et de l'Église au milieu desquelles on avait fourni sa carrière terrestre. Aujourd'hui le paysan quitte sans regret son village pour la ville, où il se perd; il abandonne sans chagrin sa patrie ellemême, et s'embarque froidement pour l'Amérique, avec laquelle il n'a de commun ni les mœurs, ni la langue, ni la religion.

C'était ensuite la demeure de l'évêque, celle des membres du chapitre; c'était l'école de la cathédrale, l'arsenal spirituel (*armarium*), c'est-à-dire la bibliothèque; enfin des greniers et des établissements pour les pauvres, les veuves, les orphelins, les voyageurs, les nécessiteux. Tous ces bâtiments étaient ordinairement situés près de

l'église, sous son égide, et formaient ensemble un cloître (*claustrum*) dont il ne reste plus dans beaucoup de villes que le nom, comme le *Cloître de Notre-Dame* de Paris, l'œuvre Notre-Dame, ou *Frauenhaus*, de Strasbourg.

KREUSER.

DOMICELLAIRES, nom que portaient autrefois les jeunes chanoines admis sans prébende dans les collégiales, dans les chapitres épiscopaux et métropolitains, et qui arrivaient successivement, d'après la date de leur admission, aux bénéfices vacants dans le chapitre. Les évêques avaient, dès les temps les plus anciens, fondé des institutions dans lesquelles les jeunes gens étaient élevés et instruits sous leurs yeux, souvent par eux-mêmes. Ainsi se formèrent les écoles des cathédrales (1), auxquelles se consacrèrent les frères Mineurs. Lorsque les jeunes clercs élevés par eux avaient atteint l'âge et l'instruction nécessaires, ils recevaient les ordres mineurs, sans être chargés encore d'aucune fonction. On distingua dès lors les ecclésiastiques en anciens, c'est-à-dire les prêtres et les diacres, et en jeunes clercs.

Cette distinction et les rapports des frères Mineurs avec les écoles épiscopales restèrent lorsque la vie commune s'introduisit dans les églises qui avaient un clergé suffisant, et généralement dans les églises collégiales et cathédrales. Les prêtres, les diacres, auxquels furent plus tard adjoints les sous-diacres, formèrent la haute classe des chanoines (*canonici*), qui avaient les places les plus élevées dans le chœur, place et voix au chapitre, tandis que les ecclésiastiques des ordres mineurs devaient se tenir dans les bancs inférieurs du chœur, *in pulvere*, et n'étaient pas comptés parmi les membres capitulaires. La vie commune ayant à son tour insensiblement disparu dans le courant du dixième et du onzième siècle, la distinction entre les anciens et les jeunes chanoines subsista, et tandis que les anciens, *capitulares*, avaient chacun sa demeure particulière et ne prenaient plus part à la table commune, les plus jeunes restèrent dans le domicile commun et reçurent des cellules qu'ils habitaient dans le cloître, *domus cellæ*, le nom de domicellaires, *domicellares*, ou de *domicelli*, diminutif de *dominus*. Ils n'étaient pas prébendés; on pourvoyait à leur entretien par une portion des revenus du chapitre ou de la collégiale; puis ils parvenaient successivement et par ordre au rang de chanoine; mais, tant qu'ils n'étaient pas membres capitulaires, ils faisaient partie de l'école et se trouvaient sous la surveillance et la discipline de l'écolâtre (1). Un acte solennel d'émancipation précédait le moment où l'élève, affranchi de la discipline de l'écolâtre, était reçu au chapitre. Après un examen préalable, le domicellaire, ayant l'âge prescrit de vingt et un ans (exigé pour le sous-diaconat et le canonicat), était présenté par l'écolâtre, d'abord à chaque chanoine en particulier, ensuite en plein chapitre, *in pleno*, et, s'il était agréé, il était soumis à un dernier acte d'humiliation et recevait de chacun de ses anciens condisciples un léger coup de discipline. Il entrait en retraite; puis, ayant fait sa profession de foi devant l'évêque et le chapitre assemblé, et prêté le serment capitulaire, il était institué et installé à sa place dans le chœur et sur son siége dans le chapitre.

Par un abus qu'explique leur importance politique, les chapitres ayant été exploités par les princes, les comtes, les familles aristocratiques, qui y plaçaient leurs plus jeunes fils, on finit par ne plus recevoir régulièrement dans les chapi-

(1) *Voy.* ÉCOLES.

(1) *Voy.* ÉCOLATRE.

tres métropolitains et diocésains que des nobles, *pueri nobiles*, et les roturiers furent relégués dans les chapitres des collégiales. Dans ces chapitres on nommait habituellement les jeunes clercs *canonici minores*, pour les distinguer des chanoines proprement dits, tandis que dans ceux des métropoles et des cathédrales on les appelait *domicellaires*.

Cette vie commune des domicellaires dura jusqu'au temps où naquirent les universités, que les domicellaires, comme le reste du clergé, allèrent fréquenter pour y terminer leurs études. Dès lors il n'y eut plus que des ecclésiastiques adultes qui se présentèrent comme candidats aux canonicats, et quand ils avaient obtenu une survivance ils portaient le nom de domicellaires. Mais ils étaient obligés de s'entretenir eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils fussent reçus parmi les chanoines proprement dits, *prébendés*. Ainsi l'émancipation de l'école tomba par elle-même; toutefois on en conserva jusqu'au temps moderne le souvenir par une formalité d'usage dans l'admission des chanoines au chapitre. L'institution actuelle des chapelains a fait disparaître celle des domicellaires, et la différence entre les chanoines anciens et nouveaux ne se rapporte plus, en Allemagne, qu'à la grandeur de la prébende.

PERMANEDER.

DOMICILE (*Domicilium*). La doctrine légale concernant le domicile est fondée sur les règles du droit romain; ces règles ont eu des conséquences importantes au point de vue du droit ecclésiastique(1); nous ne pouvons donner ici que les dispositions principales concernant cette matière.

(1) Voir, outre les auteurs de *Droit romain*, Helfert, *de l'Influence du Domicile sur la juridiction ecclésiast.*; dans Weiss, *Archives de la science du Droit ecclésiastique*, t. V, Darmstadt, 1835, p. 11-51.

I. Le domicile est le lieu où l'on a établi sa résidence avec l'intention d'y fixer son séjour ou d'y demeurer d'une manière permanente (1). Le fait de la résidence et l'intention doivent par conséquent concourir quand on veut se créer un domicile (2).

On n'exige pas, pour qu'il y ait résidence, qu'on ait une maison à soi (3).

En revanche, la simple possession d'une maison ou d'un fonds de terre, sans qu'on y réside personnellement, ne constitue pas le domicile (4).

Que le lieu du séjour soit une ville ou la campagne, peu importe (5).

On peut inférer l'intention d'un domicile fixe, non-seulement d'une déclaration expresse, mais encore d'actions suffisamment concluantes (6).

Mais il faut que celui dont il s'agit soit capable d'exprimer sa volonté (7).

Lorsque le domicile est une fois fondé, les droits qui y sont attachés ne dépendent pas de la constatation d'un plus long séjour. Cependant il ne faut pas négliger, sous ce rapport, une ordonnance du Pape Innocent XII, de 1694, *Speculatores domus Israel* (8), où il est dit, § 11 : *Subditus ratione domicilii ad effectum suscipiendi ordines is duntaxat censeatur qui, licet alibi natus fuerit, illud tamen adeo stabiliter constituerit in aliquo loco ut vel* PER DECENNIUM SALTEM IN EO HABITANDO, *vel majorem rerum ac bonorum suorum partem cum instructis*

(1) L. 7, Cod., *de Incol.* (10, 39).
(2) L. 20, Dig., *ad Municip.* (50, 1).
(3) L. 1, § 2, Dig., *de Aleat.* (11, 5); l. 5, § 2, Dig., *de Injur.* (47, 10), l. 4, Cod., *de Incol.* (10, 39); § 8, Inst., *de Injur.* (4, 4).
(4) L. 17, § 13, Dig., *ad Municip.* (50, 1).
(5) L. 239, § 2, Dig., *de V. S.* (40, 16).
(6) L. 27, § 1, Dig., *ad Municip.* (50, 1); l. 203, Dig., *de V. S.* (50, 16); l. 2, inf. Cod., *ubi Senat.* (3, 24); l. 7, Cod., *de Incol.* (10, 39).
(7) LL. 5, 40, Dig., *de R. J.* (50, 17); §§ 8, 10; Just., *de Inut. Stipul.* (3, 19).
(8) Innoc. XII, Const. 96, *in Bullar.*, t. IX, p. 374 sq.

ædibus in locum ejusmodi transferendo, IBIQUE SEMPER PER ALIQUOD CONSIDERABILE TEMPUS COMMORANDO, *satis superque suum perpetuo ibidem permanendi animum demonstraverit, et nihilominus ulterius utroque casu vere et realiter animum hujusmodi habere jurejurando affirmet.*

Cette ordonnance ne s'applique absolument qu'au cas de l'Ordination. En effet, dans la règle, l'ordinand est ordonné par l'évêque dans le diocèse duquel il est né (*episcopus originis*) (1). D'après Innocent XII, l'évêque du domicile, *episcopus domicilii*, doit pouvoir ordonner, mais seulement lorsque le domicile de l'ordinand est fondé et constaté d'une manière tout extraordinaire, savoir : lorsqu'il a demeuré pendant dix ans dans le même lieu du diocèse, ou qu'il a transféré la majeure partie de sa fortune avec son établissement dans ce lieu et s'y est arrêté un temps notable, et, en outre, a confirmé par serment, dans les deux cas, que son intention a été d'établir pour toujours son domicile en cet endroit. Ainsi Innocent XII n'a pas édicté une loi sur le domicile en général pour tous les cas et dans toutes les circonstances, et sa décision particulière ne peut, par analogie, être étendue à d'autres cas que celui dont il est question.

II. Celui qui acquiert un nouveau domicile sans avoir renoncé au premier a deux domiciles. Le fait n'est pas rare : c'est le cas de celui qui habite en été la campagne et l'hiver la ville, ou d'une personne qui, ayant des biens dans deux États, réside tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre de ces États, ou d'une personne qui a un commerce, une administration dans deux endroits, l'obligeant d'être aujourd'hui ici, demain là-bas, et qui s'est formellement établie dans les deux endroits et y a une maison montée (1).

(1) Conf. Phillips, *Droit ecclés.*, t. I, p. I, § 41, p. 370.

III. Le domicile, qui dans la règle dépend de l'intention manifestée, est libre; mais il peut devenir nécessaire et être déterminé par une loi, un jugement ou quelque autorité obligatoire, qui se substitue à l'intention du domicilié. Ainsi le domicile est nécessairement fixé :

1° Pour les fonctionnaires au lieu de leurs fonctions (2);

2° Pour les soldats au lieu de leur garnison (3);

3° Pour les condamnés au lieu de leur peine (4);

5° Pour les femmes, durant le mariage, s'il n'y a pas de séparation, au domicile du mari (5); pour les veuves qui ne changent pas de résidence (6), mais non pour les fiancées (7);

6° Pour les enfants légitimes, au domicile des parents, tant qu'ils ne se séparent pas de la famille; pour les enfants illégitimes au domicile de la mère, si elle les a gardés chez elle; pour les enfants trouvés, à l'établissement qui les a recueillis ou au lieu où on les a trouvés (8).

Lorsqu'une personne demeure dans un lieu sans avoir l'intention d'y fixer son domicile, avec le projet de n'y rester qu'un temps déterminé, le droit romain ne lui assigne pas de domicile dans sa résidence actuelle, qui n'est considérée que comme habitation (*habitatio*) (9). Cependant les étudiants ont

(1) Conf. Helfert, l. c., p. 38-40. L. 6, § 1, Dig., *ad Municip.* (50, 1); l. 27, § 2, Dig., *eod.*

(2) L. 11, Dig., *de Senat.* (1, 9); l. 8, Cod., *de Incol.* (10, 39); l. 13, Cod., *de Dignit.* (12, 1).

(3) L. 23, § 1, Dig., *ad Municip.* (50, 1).

(4) L. 22, § 3, Dig., *eod.*

(5) L. 5, Dig., *de Ritu nupt.* (23, 2); l. 5, Cod., *de Incol.* (10, 39); l. 3, § 1, *de Sepult.*, in VI (3, 12).

(6) L. 22, § 1, Dig., *ad Municip.* (50, 1).

(7) L. 32, Dig., *eod.*

(8) Conf. Linde, *Procéd. civ.*, § 89.

(9) L. 5, § 5, Dig., *de Injur.* (47, 10).

leur domicile au lieu de leurs études, après un séjour de dix ans (1). Les auteurs modernes admettent pour les étudiants (qui de nos jours ne résident guère pendant dix ans dans la même université) un quasi-domicile, qui a les mêmes effets ecclésiastiques que le domicile réel, sauf que le quasi-domicilié ne peut pas être ordonné au lieu de son quasi-domicile, ce qui résulte déjà de l'ordonnance du Pape Innocent XII, rapportée ci-dessus.

La pratique a encore étendu le quasi-domicile à d'autres personnes, par exemple aux domestiques, aux ouvriers compagnons, aux fermiers, aux clients habitués des eaux thermales, etc. (2).

V. Les soldats sont dans une situation toute particulière lorsqu'ils sont en campagne, allant d'un lieu à l'autre. Il ne peut pas même être question d'un quasi-domicile pour eux. C'est pourquoi il y a dans les armées des aumôniers de régiment, des aumôniers supérieurs, qui remplissent les fonctions du clergé ordinaire du domicile (3).

VI. Celui qui n'a pas de domicile est un vagabond. Il ne faut pas confondre le vagabond dans ce sens avec l'homme sans aveu, sans mœurs, sans profession, car celui-ci peut avoir un domicile: il est nécessairement méprisé; tandis que le vagabond (qui est par exemple injustement chassé de son domicile) peut être un honnête homme (4).

VII. Non-seulement les individus, mais les corporations, telles que les chapitres, les couvents, les établissements de bienfaisance, les hôpitaux, etc., etc., ont un domicile là où elles sont constituées, où elles ont le siége de leur administration. Il faut remarquer que les conséquences du domicile se modifient quand il y a des exemptions de corporation.

(1) L. 2, Cod., *de Incol.* (10, 39).
(2) Helfert, l. c., p. 32, 33. Schweppe, *Droit rom. priv.*, t. I, Gœtting., 1828, § 68.
(3) Helf., l. c., p. 28-31.
(4) Helf., l. c., p. 43, 44.

VIII. Le domicile cesse non-seulement par la mort, mais par l'abandon, par l'intention d'élire un autre domicile (1), et par le changement des relations qui fondaient le domicile, joint à l'élection d'un domicile nouveau (2). Le simple éloignement, sans intention d'être domicilié ailleurs, n'abolit pas le domicile antérieur (3).

En appliquant ces principes du droit romain au droit ecclésiastique, nous trouvons que le *laïque* devient, par le domicile, membre de la paroisse qu'il habite (*paroissien*, enfant de la paroisse, *parochianus*), et que le *curé* du lieu devient compétent en tout ce qui concerne la puissance parochiale. Ainsi le curé a le droit d'administrer à ses paroissiens les sacrements du Baptême, du Mariage et de l'Extrême-Onction; il peut demander que les fidèles qui appartiennent à sa paroisse reçoivent, au moins une fois l'an, la sainte Communion, au temps de Pâques, dans son église; il est le dispensateur légitime et régulier des vérités de la foi; il offre le saint Sacrifice et célèbre l'office pour ses paroissiens; il surveille leur religion, fait les publications de mariage et conduit les défunts à leur dernière demeure; il tient les registres de l'église, donne les certificats ecclésiastiques, etc.

Il se rattache à ces droits beaucoup d'applications pratiques et une abondante casuistique; par exemple: 1° on réclame pour des constructions paroissiales le concours des personnes qui possèdent des biens dans la paroisse, sans y avoir de domicile; cela peut être autorisé dans la pratique, mais la stricte théorie ne reconnaît pas ces étrangers

(1) LL. 20, 27, § 2, Dig., *ad Municip.* (50, 1).
(2) L. 22, § 1, Dig., *eod.*
(3) Helf., l. c., p. 34.

(*forenses*) comme obligés à ce concours, qui ne s'applique pas à des absents ou à des propriétaires domiciliés en dehors de la paroisse (1).

2° La fiancée, n'ayant pas le domicile du fiancé avant le mariage, n'est pas soumise au curé du fiancé si elle ne demeure pas dans sa paroisse ; c'est pourquoi un curé ne suffit pas pour faire les publications des deux fiancés ; il faut qu'elles soient faites par les curés respectifs des deux parties (2).

3° Le mariage étant un acte indivisible peut être fait par l'un ou l'autre curé, à la demande des conjoints, sans que l'on ait besoin de la délégation de l'autre, et sans que le curé dans la paroisse ou hors de la paroisse duquel le mariage a lieu ait un droit privilégié (3).

4° Quoique la mort mette fin au domicile, c'est le curé qui a le droit d'ensevelir et de faire le service des funérailles.

5° Celui qui a son domicile dans deux paroisses, si les deux domiciles sont volontaires, a le choix entre les deux curés (4).

6° En cas d'urgence on ne considère pas le domicile ; si, par exemple, l'on doit administrer un voyageur mourant, c'est au premier ecclésiastique venu qu'il appartient de lui donner les secours nécessaires, car il s'agit ici avant tout du salut du mourant. En général, la compétence du curé sur les gens de sa paroisse doit être interprétée plutôt dans un sens large que restreint ; si donc on n'a pas à craindre des contestations, des hésitations, des délais et des collisions, il faut souvent prendre pour règle le lieu du séjour, quand même il n'est pas le domicile (1).

Du reste chacun peut, par un privilége particulier, être exempt du lien paroissial et se faire administrer dans ce cas, à lui et aux siens, les sacrements par un ecclésiastique spécial ou un curé étranger, approuvé par l'évêque.

Les princes souverains ont habituellement dans les chapelles de leur palais des prêtres spéciaux, aumôniers, chapelains, curés, clergé de cour, qui administrent *munera pastoralia* (2).

Le domicile détermine non-seulement la paroisse, mais le diocèse. Chaque paroisse étant comprise dans un diocèse et en faisant partie, il suit qu'on devient diocésain comme on est devenu paroissien, et l'on est soumis par là à la puissance et à la juridiction épiscopale dans toute son extension.

Cependant, et malgré tous les effets du domicile, le lieu de naissance, *origo,* fonde aussi une compétence.

Le curé doit baptiser les enfants qui naissent dans sa paroisse ; l'évêque doit ordonner ceux qui sont nés dans son diocèse. On publie aussi souvent les bans de mariage dans le lieu de naissance ; mais jamais le lieu de naissance ne donne une pleine juridiction (3). Ce que le domicile est chez les laïques, à certains égards la résidence l'est pour les ecclésiastiques.

SARTORIUS.

DOMINE, NON SUM DIGNUS, *Seigneur, je ne suis pas digne.* Cette formule de prière, tirée des paroles que prononça le centenier de Capharnaüm (4), fut, ce semble, de bonne heure employée par les fidèles recevant la sainte Communion ; du moins on en trouve des traces dans S. Chrysostome (5). Plus tard l'Église l'adopta

(1) Helfert, l. c., p. 16.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 1, *de Reform. matrim.*
(3) *Conc. Trid.*, l. c.
(4) C. 2, *de Sepult.*, in VI (3, 12). Helfert, l. c., p. 40-42.

(1) Helfert, l. c., p. 33.
(2) Permaneder, *Droit eccl.*, t. I, § 367, n. 12.
(3) Helfert, l. c., p. 16-19.
(4) *Matth.*, 8, 8.
(5) *Hom. de S. Thom.*

formellement dans la liturgie, avant la distribution de l'Eucharistie aux fidèles et avant la communion du prêtre. Nous la trouvons sous ce rapport citée pour la première fois au treizième siècle, dans Guillaume Durand. Elle exprime d'une manière vive et concise les sentiments de profonde humilité et de confiance filiale que doit éprouver le fidèle au moment de recevoir son Sauveur. Il est à remarquer que, tandis qu'on a changé la conclusion des paroles du centenier en les appliquant à l'âme chrétienne, on a conservé le mot *tectum* dans la première partie de la formule.

DOMINICAINS. *Voy.* DOMINIQUE (S.).

DOMINICALE. *Voy.* EUCHARISTIE.

DOMINICUM, mot de la latinité du moyen âge, désignant le trésor du souverain, son domaine, ainsi que les bâtiments de l'église et ses possessions. Du Cange, *Glossarium*, s. h. v.

DOMINIQUE (S.) ET LES DOMINICAINS. I. Les institutions fondées par la grâce divine pour le salut du genre humain furent nécessairement confiées à des hommes chargés de les conserver, de les administrer, de les appliquer. Il arriva que parmi ces hommes il y en eut qui, se mettant en contradiction avec l'Esprit divin, répandirent des erreurs dans le domaine de la foi, excitèrent des scandales dans celui des mœurs. A mesure que les empiétements de ces ennemis de la foi ou des mœurs devenaient plus menaçants, la Providence suscitait des hommes qui rétablissaient la vérité du dogme et la pureté des mœurs parmi les Chrétiens, et la parole du Seigneur : « Voici, je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles, » s'est toujours vérifiée. L'Église fut menacée, dans la seconde moitié du douzième siècle, d'une crise non moins grave que celle qui l'avait mise en danger huit siècles auparavant, lorsque les Ariens, les Pélasgiens et les Manichéens l'attaquèrent simultanément.

Les germes de ces hérésies s'étaient conservés parmi les populations habitant les bords de l'Euphrate jusqu'au moment où elles tombèrent sous le joug de l'islamisme, qui les poussa vers l'Asie Mineure, d'où elles passèrent, par Byzance, en Bulgarie, se glissèrent, au commencement du onzième siècle, dans les contrées de l'Occident et se divisèrent en sectes multiples. Celles-ci reçurent des noms différents, dont les plus habituels furent toutefois ceux de *Cathares* et de *Patarins* (1). D'une activité prodigieuse pour répandre par tous les moyens possibles leurs erreurs et exciter les esprits contre l'Église, ces sectaires dangereux avaient gagné beaucoup de terrain au moment où Alexandre III (1159-1180) monta sur le trône pontifical, et on les trouve à cette époque en Espagne, dans le nord de la France, en Angleterre, en Allemagne, principalement le long du Rhin, en Lombardie, en maintes villes des États de l'Église, mais surtout dans le midi de la France, qui leur appartenait en majeure partie. Là ils s'associèrent aux Vaudois, qui dataient de la mort d'Alexandre III (1180), et qui, sans avoir beaucoup de rapports avec les Cathares au point de vue dogmatique, s'entendaient parfaitement avec eux pour rejeter la discipline et le gouvernement de l'Église. Leur association prit son nom de la ville où les Cathares avaient leur siége principal ; ils furent appelés Albigeois, et ce nom rappelle moins une classe spéciale d'hérétiques qu'une association d'ennemis de l'Église de toutes les nuances, avec prédominance de l'élément patarin. Les Papes envoyèrent des légats, ordonnèrent des missions, promulguèrent des édits ; les légats furent bafoués, les missions demeurèrent stériles, les édits sans résul-

(1) *Voy.* ALBIGEOIS, CATHARES, PATARINS.

tats, parce que la plupart des princes et des seigneurs étaient ou secrètement infectés de l'hérésie, ou lui étaient ouvertement dévoués.

Ce fut alors que Dieu suscita deux hommes qui eurent la mission de sauver l'Église : S. François d'Assise (1) et S. Dominique, qui appartiennent aux plus grandes figures de l'histoire ecclésiastique. Leurs moyens furent divers, mais leur but fut le même, leur influence immense, et leurs travaux, également féconds et bénis, portent encore, après six cents ans, des fruits de grâce et de salut.

Saint Dominique naquit, en 1170, à Calarhoga ou Calahorra, dans le royaume de Valence et le diocèse d'Osma. Il était d'une famille honorable, mais non, comme on l'a cru longtemps, de la race des Guzman. Élevé par un de ses oncles, il fut destiné à l'état ecclésiastique et donna de bonne heure des preuves de l'esprit chrétien qui l'animait. Se trouvant à l'université de Valence, il vendit ses livres dans un moment de grande famine pour soutenir les pauvres. Une autre fois il allait se vendre lui-même pour remettre à une mère désolée, dont le fils était prisonnier des Sarrasins, l'argent nécessaire au rachat de son enfant. Reçu membre du chapitre d'Osma en 1195, il s'appliqua à propager le même esprit de dévouement évangélique parmi les chanoines ses collègues, en même temps qu'il parcourait la province pour prêcher et encourager le peuple dans sa fidélité à l'Église. Au retour d'un voyage qu'il avait fait dans le Nord avec son évêque, il passa par Montpellier au moment où les Cisterciens allaient entreprendre une croisade contre les Albigeois. Il comprit à quelles conditions une pareille entreprise pouvait réussir. Il fit accueillir la proposition de parcourir le pays à pied, d'opposer partout aux calomnies des ennemis de l'Église la simplicité, la charité, et surtout une parole de doctrine et de foi, et le résultat démontra qu'il avait eu raison. S. Dominique, voyant que beaucoup de parents, uniquement poussés par la misère, abandonnaient leurs filles aux hérétiques, créa, sous les auspices de Foulque, évêque de Toulouse, une maison de refuge pour ces malheureuses dans le village de Prouille. Il l'inaugura le 27 décembre 1206 ; neuf des jeunes filles qui y entrèrent immédiatement avaient été converties par le saint fondateur. Prouille devint ainsi comme le berceau de l'ordre des Dominicains.

Raymond, comte de Toulouse, ayant fait assassiner Pierre de Castelnau (1), courageux missionnaire qui lui avait parlé avec une hardiesse toute chrétienne, Innocent III chargea S. Dominique de remplacer Pierre et de prêcher la foi dans le sud de la France. Le saint prédicateur agit sur les uns par sa parole, sur les autres par son exemple, tour à tour honni et écouté, et souvent consolé par le retour des uns de l'endurcissement des autres. On lui offrit alors l'évêché de Béziers ; il le refusa, afin de pouvoir sans partage se vouer à l'œuvre qu'il regardait comme sa mission spéciale. Deux riches habitants de Toulouse lui firent présent en 1215 d'une maison et s'attachèrent à lui ; bientôt quatre autres jeunes hommes de bonne volonté se joignirent à eux et se consacrèrent comme eux à ramener les hérétiques par la prédication. S. Dominique pressentit alors combien une société permanente, qui annoncerait la vérité catholique dans ces contrées, rendrait de services à l'Église, et toutes ses pensées se tournèrent vers la création d'une société de ce genre. Il se rendit avec son évêque à Rome, à l'époque du

(1) *Voy.* François d'Assise (S.).

(1) *Voy.* Castelnau (Pierre de).

quatrième concile de Latran, pour obtenir l'assentiment du Pape au projet qu'il avait conçu. Innocent l'approuva, en imposant au fondateur de la nouvelle société l'obligation de choisir sa règle parmi celles des ordres déjà approuvés, conformément au treizième canon décrété par le concile qui venait de se clore. S. Dominique, ayant consulté ses compagnons, choisit la règle attribuée à S. Augustin, y ajouta quelques dispositions tirées de la règle de S. Norbert, et modifia légèrement le costume. Le but que les membres de la nouvelle société ne devaient jamais perdre de vue était « de travailler infatigablement à l'amélioration spirituelle de leur prochain. » Honorius ayant, sur ces entrefaites, succédé au Pape Innocent III, S. Dominique fit un second voyage à Rome pour demander de nouveau la confirmation de sa société déjà approuvée. Elle lui fut facilement accordée, dans l'espoir, disait le Pape, « que les Pères deviendraient les vrais flambeaux de la foi dans le monde. » Honorius ajouta aux devoirs ordinaires des sociétés religieuses la stricte obligation pour les nouveaux moines de prêcher la parole de Dieu, ce qui leur fit donner le nom exclusif de l'*ordre des Frères prêcheurs*. Le jour de l'Assomption de l'an 1217, S. Dominique réunit dans sa chère église de Prouille ses seize premiers compagnons, dont il envoya immédiatement quatre en Espagne et sept à Paris, où ils fondèrent leur première maison. Cette maison, où l'on hébergeait les pèlerins qui partaient pour Saint-Jacques de Compostelle, fit donner aux Dominicains qui l'habitaient le nom (plus tard si tristement fameux) de *Jacobins*. S. Dominique lui-même se rendit, l'année suivante, en Espagne, et fonda sa première maison de Dominicains espagnols à Séville. L'ordre nouveau se répandit avec une étonnante rapidité dans toutes les parties de la Chrétienté, quoique des travaux incessants fussent l'obligation stricte, la pauvreté le sort assuré des initiés. En effet, à la première réunion générale de l'ordre, qui eut lieu à Bologne en 1220, S. Dominique déchira devant les yeux de l'évêque un acte de donation fait en faveur de son ordre, et arrêta en principe « que les Dominicains n'accepteraient jamais aucune propriété. » Dès l'année suivante l'ordre comptait soixante couvents, divisés en huit provinces; ces provinces étaient placées chacune sous un provincial, et toutes dirigées par un supérieur général, assisté de quelques-uns des frères les plus éprouvés, qu'on nomma plus tard définiteurs (1).

Dès que S. Dominique pensa avoir consolidé son ordre, il prit la résolution, pour accomplir sa vocation jusqu'au bout, de se rendre parmi les Cumans (2); mais Dieu en avait ordonné autrement. Après la clôture de l'assemblée générale, qui avait élu provincial général le frère Jordan de Saxe, S. Dominique se rendit à Venise et à la fin de juillet à Bologne. Il y tomba malade et perdit rapidement ses forces. A la vue de sa fin prochaine, il parla une dernière fois à ses novices, leur recommanda la crainte de Dieu, la charité chrétienne, la persévérance dans l'observation de la règle; puis, les recommandant à la protection divine, il dit adieu à ses frères, et ses dernières paroles furent : « Soyez charitables, restez humbles, n'abandonnez pas la pauvreté volontaire. » Il se fit alors déposer à terre sur la cendre, dans le costume de l'ordre, les reins entourés d'une

(1) *Voy.* DÉFINITEURS.

(2) Cumans ou Comans, Uzes et Polovtzes, peuples de la Sarmatie européenne, provenant probablement d'une tribu d'Alains. Au treizième siècle la plus grande partie d'entre eux passa en Hongrie, dont les rois leur concédèrent des terres pour prix des services qu'ils avaient rendus dans la guerre, et en récompense de leur conversion au Christianisme.

ceinture de fer, reçut le corps de son Sauveur, et exhala sa sainte âme le 4 août vers midi, jour auquel l'Église fait mémoire de ce grand saint. Sa canonisation fut proclamée le 12 juillet 1234 par le Pape Grégoire IX, qui l'avait particulièrement connu. On enleva en 1235, de la tombe où on les avait déposées, ses précieuses reliques, et on les conserva dans un cercueil de bois de mélèse. En 1473 on lui éleva le somptueux monument qui décore l'église des Dominicains de Bologne.

S. Dominique s'exprimait toujours simplement, et sa parole produisait une profonde impression. Comme on lui demandait d'où il tirait la matière inépuisable de ses sermons, il répondit : « Du livre de l'amour ; il a des enseignements sur toutes choses. » Convaincu que la connaissance approfondie de l'Écriture peut seule garantir le succès de la prédication, il portait toujours avec lui l'Évangile selon S. Matthieu et les Épîtres de S. Paul, et recommandait à ses frères de ne pas se lasser de scruter les Écritures. Il avait réduit sa vie matérielle au plus strict nécessaire ; les jours de jeûne, les austérités redoublaient ; on ne le vit jamais avoir un moment d'impatience. Personne n'était plus aimable et plus prévenant que lui. Le frère Jordan, qui l'avait intimement connu, disait de lui : « Il consacrait la joie au matin, réservait les larmes pour le soir, vouait le jour au prochain et la nuit à Dieu, convaincu qu'il était que Dieu a destiné le jour aux œuvres de miséricorde, la nuit aux actions de grâce. »

On a prétendu, sans preuves, qu'il était l'auteur de deux écrits sur les Albigeois ; on ne les a pas encore découverts. On lui attribue faussement d'autres ouvrages. Plusieurs de ses contemporains ont laissé des détails sur sa vie. En tête de ces biographes se trouve le provincial de l'ordre, Jordan, qui écrivit sa vie avant sa canonisation ; bientôt après parurent les biographies de Pierre Ferrandi, Espagnol Barthélemy de Trente, Angélique de Bologne, Constant d'Oviédo ; plus tard vint Théodore d'Apolda, et ses récits ont déjà un caractère de légende. Le dernier biographe de S. Dominique est le R. P. Lacordaire, restaurateur de l'ordre des Frères prêcheurs en France (1) (Paris, 1841, in-8°).

II. DOMINICAINS. L'ordre de S. Dominique se propagea après sa mort avec une promptitude extraordinaire et s'étendit au bout de dix ans, jusqu'en Palestine. Le troisième provincial général, le célèbre docteur en droit RAIMOND DE PENNAFORT, organisa définitivement l'ordre en 1238, et depuis lors les rares modifications qu'on y apporta furent nécessitées par les besoins du temps. Voici quelles étaient les principales dispositions de la règle :

Tous les trois ans on devait tenir, sous la présidence du provincial général, alternativement à Paris et à Bologne, une assemblée générale dont les décisions étaient obligatoires pour tout l'ordre ; mais elles n'avaient cette force que lorsqu'elles avaient été discutées dans trois assemblées successives et adoptées dans la troisième. Le provincial général pouvait aussi provoquer des ordonnances qui n'avaient de valeur que sa vie durant. Les règles posées par R. de Pennafort prévinrent sagement la multiplicité des ordonnances.

Tous les deux ans il devait y avoir des assemblées provinciales ; ces réunions avaient lieu tous les jours dans chaque maison.

Le provincial général était élu, dans une sorte de conclave, par tous les provinciaux, accompagnés chacun de deux membres élus par les frères.

Pour empêcher les retards que l'en-

(1) *Voy.* LACORDAIRE.

tèlement et la discussion pouvaient faire naître, on ne donnait point à manger aux conclavistes avant qu'ils eussent terminé leur élection.

Le provincial général confirmait ou rejetait les provinciaux, libérait les prieurs des peines prononcées contre eux, changeait les frères de résidence.

Il avait à ses côtés pour le conseiller et l'avertir deux définiteurs, qui, pour de très-graves motifs, pouvaient le déposer.

Le provincial dirigeait une province, ayant d'autres supérieurs sous ses ordres. Le provincial élu par l'assemblée provinciale exerçait sur la province la même autorité que le général sur tout l'ordre.

Les provinces étaient divisées en cercles, ayant des supérieurs chargés d'inspecter toutes les maisons de leur province.

Le supérieur de chaque maison était élu par ses confrères et confirmé par le provincial. Il fallait, pour pouvoir être élu, avoir vécu quatre ans dans l'ordre, savoir parler le latin sans faute, et être capable d'improviser un discours sur un texte de l'Écriture.

Le supérieur prenait des arrêtés concernant sa maison; ces arrêtés mouraient avec lui.

Ceux qui voulaient entrer dans l'ordre étaient confiés au maître des novices pour être instruits et dirigés par lui. Au bout de l'année on leur faisait connaître les obligations imposées par l'ordre, et ils étaient libres de quitter la maison s'ils trouvaient la règle trop difficile.

On ne pouvait être promu à aucune fonction avant d'avoir vécu plusieurs années dans l'association.

Le but de l'institution, comme nous l'avons déjà dit, était l'annonce de la parole de Dieu et l'instruction des peuples.

Jusqu'après vingt-cinq ans on ne pouvait sortir du couvent sans compagnon.

Les frères les plus capables étaient chargés des établissements d'instruction; chaque province devait avoir un collége.

On ne devenait maître qu'à l'âge de trente ans, professeur de théologie qu'après avoir été maître pendant quatre ans.

Quiconque, sans l'autorisation des supérieurs, acceptait un évêché, était exclu de la société. Il fallait un ordre du Pape pour accepter l'administration d'une église avec charge d'âmes.

Les fautes étaient divisées en fautes légères, graves, plus graves, très-graves :

1° Inattention durant la prédication, inadvertance durant le culte divin ;

2° Dispute, violations graves des règles, manquement au jeûne, correspondance secrète;

3° Désobéissance, tentative de se soustraire à l'autorité supérieure ;

4° Non-amendement.

Les peines se proportionnaient aux délits, à partir de la récitation des psaumes jusqu'à l'emprisonnement et l'exclusion de l'ordre.

Les mêmes ordonnances servaient aussi pour les couvents de femmes, qui ne pouvaient être érigés sans le consentement du provincial général. Il fallait d'abord qu'il s'assurât qu'ils étaient suffisamment dotés.

Quant aux couvents d'hommes, la pauvreté absolue fut pendant deux siècles l'invariable principe. Ce fut, après le concile de Bâle, le Pape Martin V qui autorisa par une bulle la possession d'immeubles.

A l'époque la plus florissante l'ordre comptait 45 provinces et 12 congrégations (fractions particulières de l'ordre), placées chacune sous un vicaire général (1). A Naples seul l'ordre eut, à une

(1) *Voy.* CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES.

époque, 18 couvents d'hommes et 10 couvents de femmes. C'est en Espagne et dans ses possessions que l'ordre devint le plus nombreux et le plus influent. Des auteurs espagnols ont parlé d'un couvent d'Éthiopie qui renfermait 9000 moines et 3000 frères. Les congrégations étaient des réformes introduites par des supérieurs zélés dans les maisons de leurs provinces.

La première réforme fut introduite en Allemagne par le bienheureux *Conrad de Prusse*, provincial général, vers 1389, parce que, durant la peste de 1349, la discipline avait singulièrement déchu. Le bienheureux *Barthélemy de S. Dominique* fit de même en Italie. D'autres suivirent leur exemple. Une des principales réformes fut celle du *Saint-Sacrement*, établie en France par le P. Antoine Quien, en 1636, à Marseille. On peut considérer comme des affiliations ou dérivations de l'ordre, moins connues et moins nombreuses, et qui souvent furent de courte durée, les institutions des chevaliers de la Milice du Christ, du Saint-Rosaire, de la Croix du Christ, de Notre-Dame de Victoire.

Les grands priviléges que Grégoire IX avait accordés à l'ordre excitèrent de la jalousie et de l'opposition contre lui. Le Pape donna aux Dominicains, ainsi qu'aux Franciscains, par ces priviléges extraordinaires, une autorité et une influence auxquelles le fondateur n'avait pas songé. Ils pouvaient prêcher, confesser où il leur semblait bon, sans être obligés d'en demander l'autorisation aux curés ni aux évêques; ceux-ci devaient traiter les Dominicains comme des hommes apostoliques. Honorius II créa pour l'ordre la fonction importante de *maître du sacré palais*, afin qu'un membre de l'ordre prêchât les gens de la maison du Pape. Léon X lui confia la censure de tous les livres, de toutes les gravures paraissant à Rome, et le maître du sacré palais a conservé ces fonctions jusqu'à nos jours et continue à être un Dominicain.

Une obligation plus grave encore imposée par le Pape aux Dominicains fut de rechercher les erreurs dangereuses, de les mettre au grand jour et de provoquer leur répression. Ce fut Grégoire IX qui chargea le premier de cette difficile poursuite les Dominicains de Toulouse, parce que l'hérésie albigeoise continuait à s'y agiter dans les ténèbres. Le tribunal de l'Inquisition obtint en Espagne une prépondérance immense, et il eut toujours à sa tête un Dominicain.

Mais les rois d'Espagne n'avaient laissé à ce tribunal que la forme ecclésiastique; ils en firent une institution purement politique et s'en servirent pour établir et maintenir leur autorité absolue. Le *Don Carlos* de Schiller et l'*Histoire de l'Inquisition* de Llorente ont complétement égaré les esprits dans le jugement qu'il faut porter sur cette institution; le docteur Héfélé a rétabli la vérité dans sa magistrale histoire du cardinal Ximénès.

L'ordre rendit les plus grands services par le dévouement héroïque de ses membres, qui portèrent l'Évangile dans l'Asie centrale. Une multitude de Dominicains, obéissant aux ordres des Papes, ont été affronter dans ces parages inhospitaliers les privations, le martyre et la mort. Ce furent aussi les Dominicains qui durent gagner à la vérité chrétienne les populations de l'Amérique, lors de sa découverte, et, s'ils ne réussirent pas comme on pouvait l'espérer, ce fut non pas faute de zèle et de prudence de leur part, mais, comme on le sait, par suite de l'insatiable avarice et de l'effroyable inhumanité des premiers conquérants, auxquels les Dominicains s'opposèrent avec courage, mais sans succès (1).

(1) *Voy.* CASAS (LAS).

Outre le plus profond des penseurs chrétiens, S. Thomas d'Aquin, l'ordre de S. Dominique a produit beaucoup de grands hommes, tels Albert le Grand, auteur plus fécond même que S. Thomas; Vincent de Beauvais, dont l'érudition universelle étonne les plus savants; S. Antoine, archevêque de Florence; S. Vincent Ferrier, Noël Alexandre et tant d'autres (1).

L'ordre avait donné à l'Église, jusqu'au commencement du siècle dernier, 4 Papes, 60 cardinaux, 150 archevêques, plus de 800 évêques.

Malheureusement l'histoire des Dominicains a un côté faible. Lorsque Grégoire IX accorda des priviléges si extraordinaires à l'ordre des Dominicains, il déclara expressément qu'ils ne pourraient en profiter pour s'enrichir. Les membres de l'ordre ne se conformèrent pas toujours à cette prescription; beaucoup d'entre eux ne surent pas se défendre de l'orgueilleuse pensée que leur ministère était plus noble et plus fructueux que celui des prêtres séculiers. De là naquirent maintes discussions avec les évêques. En outre, dès le treizième siècle ils occasionnèrent dans l'université de Paris des controverses dont la durée aurait pu facilement compromettre son existence. Au quatorzième siècle, nous avons vu que l'indiscipline se glissa dans leurs couvents d'Allemagne. Le schisme, qui à la mort de Grégoire XI déchira l'Église, divisa également l'ordre des Dominicains, qui, jusqu'à l'élection de Martin V, eut deux provinciaux généraux. La controverse qui s'éleva en Espagne entre les Dominicains et les Franciscains sur l'Immaculée Conception fut plus vive et plus acerbe qu'il ne convenait dans une discussion de ce genre; celle qui naquit au sujet des conversions chinoises les mit en guerre avec les Jésuites, et il fallut l'autorité de Benoît XIV pour mettre un terme à des disputes de plus en plus scandaleuses.

(1) *Voy.* Giov. Mich., *Pio Vite degli uomini illustri dell' ordine di San Domenico,* Bologna, 1620, 2 vol.

Cf. sur l'histoire de l'ordre en Espagne, *Historia general y vida de San Domingo y de su orden de Predicadores, por Hernando de Castillo y Joan Lopez*, Madrid et Valladolid, 1612, 6 vol. in-fol., traduite en italien ;— Malvendi, *Annales ord. Præd.*; — A. Senensis, *Chron. Fratr. Prædic.*; — Id., *Biblioth. virorum insignium ord. Fr. Præd.* L'*Année dominicaine*, Paris, 1678, s. v., 13 vol. in-4°, traite de tous les saints, martyrs, écrivains, etc., de l'ordre. Les statuts de l'ordre se trouvent dans *Luc. Holstenii Codex Regularum*, 6 vol. in-fol.; dans Hélyot, *Hist. des Ordres monastiques*, Paris, 1714, 8 vol. in-4°.

HURTER.

DOMINIQUE L'ENCUIRASSÉ, *Dominicus Loricatus.* Quoique la situation morale et religieuse de l'Italie fût très-corrompue au onzième siècle, il ne manquait pas d'hommes qui, au milieu de la contagion générale, menaient une vie pieuse et austère et opposaient à la simonie et à l'immoralité dominante un esprit de pénitence dont les quasi-exagérations ne peuvent s'expliquer que par la réaction nécessaire dans des temps de décadence et de corruption si universelle. L'usage qu'avaient eu les supérieurs de punir certaines fautes du bas clergé par des coups et des flagellations s'était, non sans opposition même de la part des âmes pieuses, transformé d'abord dans les couvents, puis au dehors, parmi les laïques, en celui de donner la discipline. S. Pierre Damien (1), ami de Dominique, était le plus zélé propagateur de ce nouveau genre de pénitence, que toutefois il n'imposait pas comme loi, même aux religieux. Cette pratique fut favora-

(1) *Voy.* DAMIEN (Pierre).

blement accueillie et fut parfois poussée jusqu'à des excès nuisibles à la santé. Un des plus fervents partisans de la flagellation, qui, malgré ses macérations, vécut fort âgé, fut *S. Dominique l'Encuirassé*, ainsi surnommé parce qu'il porta pendant plusieurs années une cuirasse de fer sur la peau. Il embrassa l'état ecclésiastique, et ses parents crurent devoir faire un cadeau à l'évêque pour qu'il élevât leur fils au sacerdoce.

Dominique fut tellement consterné de cette apparence de simonie qu'il ne s'approcha plus du service de l'autel, qu'il abandonna le monde, se fit moine, et se livra aux plus austères pratiques de pénitence parmi les ermites de Ponte Rezzoli (Luceoli), en Ombrie, et, quelques années plus tard, dans l'ermitage de Saint-Pierre-Damien, à Fontavellano. Il n'ajoutait un peu de fenouil à son pain que le dimanche et le jeudi; les autres jours il ne prenait que du pain et de l'eau, dormait peu, portait, outre sa cuirasse de fer, plusieurs chaînes de fer autour du corps, et faisait, dans ce douloureux appareil, souvent mille génuflexions pendant la récitation du psautier; un jour il récita de cette façon huit psautiers. Il disait quelquefois cinquante psaumes, un jour même il dit vingt-quatre fois douze psaumes choisis, les bras étendus. Mais ce n'était là qu'un jeu en comparaison des flagellations qu'il s'appliquait avec des verges ou des courroies. Il ne se passait guère de jour qu'il ne se flagellât ainsi sans interruption pendant qu'il méditait le psautier. Souvent, et surtout durant le carême, il prolongeait la flagellation pendant trois psautiers, ou bien il disait, toujours en se flagellant, vingt psautiers dans l'espace de six jours; un carême, il accomplit cette rude pénitence pendant deux cents psautiers. Quand la décence l'empêchait de se déshabiller, il se frappait la tête, le cou, les cuisses et les pieds. Il avait en vue, en accomplissant ces cruelles pénitences, non-seulement ses propres péchés, mais ceux des autres; il se considérait comme une victime destinée au sacrifice, et comptait les coups qu'il se donnait comme un solde des peines canoniques méritées par lui et les autres. Ainsi, dans son pieux et singulier calcul, dix psautiers avec mille coups valaient quatre mois de pénitence canonique; trois mille coups avec trente psautiers, un an, et la flagellation pendant tout un psautier avec quinze mille coups, cinq ans; ce qui fait comprendre comment, d'après le récit de Pierre Damien, il se chargeait souvent d'une pénitence de cent ans.

Bolland., *ad* 14 *oct.;* Mabillon, *Acta SS. sæc. VI; Annales*, t. IV, *in locis indice generali notatis; Petri Damiani Opera*, *in Vita S. Dominici et aliis opusculis;* Fleury, *Hist. ecclés. ad ann.* 1062; Görres, *Mystique*, I, 408.

SCHRÖDL.

DOMINIS (MARC-ANTOINE DE), né en 1566 à Arbes, sur les côtes de Dalmatie, issu de la famille Théobaldi, de Plaisance, fit ses études sous la direction des Jésuites, entra dans cette société, au dire du P. Bessélius, S. J., mais s'en fit exclure plus tard par son amour des nouveautés et son orgueil. Cependant le récit de son ami Boccalini, suivant lequel le cardinal Aldobrandini le détourna des Jésuites et le fit entrer par une autre voie dans la carrière ecclésiastique, est plus vraisemblable. Jeune encore il fut sacré évêque de Segni, et, deux ans plus tard, archevêque de Spalatro (1602). Malgré cette haute position de primat de Dalmatie et de Croatie, il afficha bientôt son goût pour les nouveautés religieuses, et le Pape Paul V se vit obligé de l'appeler à Rome pour y rendre compte de sa conduite. Il rencontra, durant son voyage, deux Anglais qui lui soutinrent qu'on peut se sauver dans toutes les sectes chrétiennes. Cette assertion fit im-

pression sur lui, et le froid accueil qu'il rencontra à Rome le confirma dans ses opinions plus que hardies à l'égard de l'Église. On l'accusa, devant l'Inquisition, de mépriser les sacrements, d'être en constante relation avec les hérétiques, de blâmer l'anathème lancé par le Pape contre Venise, d'être en correspondance épistolaire avec Paul Sarpi, etc. On procéda à une enquête qui, en définitive, le laissa libre. Cependant, ne se croyant plus en sûreté en Italie, il se rendit en Angleterre en 1616, et s'y jeta dans les bras de l'Église établie. Il fut parfaitement accueilli par le roi Jacques I[er], et, peu de temps après, fit solennellement profession d'anglicanisme dans l'église Saint-Paul. Il scella cet acte d'apostasie par différents écrits dirigés contre l'Église romaine, et fit imprimer avec une préface très-vive, dont il était l'auteur, l'histoire du concile de Trente, dont Sarpi lui avait remis le manuscrit, et enfin lança contre le Pape lui-même un libelle intitulé *de Republica ecclesiastica, contra primatum Papæ.* Il y attaque la primauté ; il loue encore le célibat, tout en voulant qu'on laisse au clergé le choix entre le célibat et le mariage ; ne reconnaît de sacrements que le Baptême et l'Eucharistie ; déclare la confession auriculaire inutile ; nomme la Messe, le Purgatoire et l'invocation des saints, des inventions humaines. Les protestants et les réformés élevèrent aux nues les écrits de Dominis. Mais, après l'exaltation produite par l'accueil qu'il avait reçu à la cour et par le succès qu'on avait fait à ses livres, l'apostat, que la passion et l'esprit d'opposition seuls avaient poussé à ces démarches funestes, fit un retour sur lui-même, réfléchit plus froidement sur les causes et les suites de sa conduite, en ressentit de vifs remords, et, encouragé par les lettres de ses amis, surtout par celles du cardinal Ludovici, qui, dans l'intervalle, était devenu le Pape Grégoire XV, Dominis manifesta l'intention de rentrer dans l'Eglise catholique. A cette nouvelle les Anglais cherchèrent à le retenir ; mais Dominis s'échappa secrètement, et, traversant la France et les Flandres, revint à Rome en 1622. A peine y eut-il achevé son temps de pénitence qu'il donna de nouveaux sujets d'appréhension, fut accusé d'hérésie au tribunal de l'Inquisition, et se fit emprisonner, sous le pontificat d'Urbain VIII. Il mourut empoisonné, dit-on, avant la fin de son procès (1622), qu'on termina toutefois. Le jugement fut prononcé sur son cadavre, qui fut traîné à travers les rues de Rome (21 décembre), brûlé par le bourreau, et dont les cendres furent jetées dans le Tibre.

Dominis avait écrit quelques ouvrages de science, entre autres : *de Radiis in vitris perspectivis et iride,* Venise, 1611, dans lequel on trouve la première idée de l'explication de l'arc-en-ciel, adoptée et perfectionnée plus tard par Descartes. Le P. Martin Bécanus, S. J., fait le portrait suivant de Dominis : *Unum est te neque Catholicum esse, neque Lutheranum, neque Calvinistam, sed ab omnibus dissentire, et novum doctrinæ symbolum, partim ex aliorum scriptis, partim ex tuo cerebro, consarcinasse. Alterum, duplici spiritu ad scribendum impulsum te esse, altero odii in pontificem, altero amoris propriæ excellentiæ et cupiditatis.*

Cf. Ersch et Gruber, *Encyclopédie ;* — Schröck, *Hist. de l'Égl.*, 3[e] partie ; — Iselin, *Lexique ;* — Arnold, *Hist. des Hérésies*, p. II, liv. 17, c. 3, § 50 ; — Jægerus, *Hist. ecclés.*, p. III, l. 2.

FRITZ.

DOMINUS VOBISCUM, *le Seigneur soit avec vous.* Formule de salutation et de bénédiction très-fréquente dans la liturgie, que le prêtre adresse au peuple, et à laquelle les fidèles répondent : ET CUM SPIRITU TUO, *et avec votre esprit.* Les Juifs, outre la formule *Pax*

vobis (1), la paix soit avec vous, plus usitée chez eux, se servaient cependant aussi de la formule de salutation *Dominus vobiscum* (2). Si, d'après le caractère populaire et social qui distinguait toutes les cérémonies des premières assemblées chrétiennes, il était naturel que le prêtre saluât les fidèles à leur entrée dans l'assemblée, au commencement et dans certains moments solennels de l'office divin, il était tout aussi naturel qu'on se servît, pour cette salutation, des formules qui avaient cours dans la vie habituelle, du moment qu'elles avaient une empreinte religieuse et surtout qu'elles étaient sanctifiées par l'autorité de la Bible ; aussi trouvons-nous ces deux formules dans les plus anciennes liturgies. Cependant les liturgies orientales se servirent plutôt du *pax vobis*, *pax omnibus*, εἰρήνη πᾶσι, la paix soit avec vous tous, tandis qu'en Occident la formule *Dominus vobiscum* devint la plus générale. Lorsque le culte fut régulièrement organisé, et que la distinction de la messe des catéchumènes et de celle des fidèles fut plus nettement marquée, on se fit scrupule de saluer avec le *pax vobis*, dont le Christ lui-même s'était servi, ceux qui n'étaient pas encore définitivement admis dans la communauté. L'Église d'Occident se montra plus sévère à cet égard et adopta le *Dominus vobiscum*. Les actes du concile de Braga (561) citent déjà cet usage comme très-ancien.

En Occident les évêques seuls se servent de la formule *Pax vobis*, au commencement de la messe, avant la Collecte. Elle se présente plus fréquemment dans les ordinations et les consécrations de la liturgie romaine.

On comprend sans peine le sens de cette formule, qui établit dès le commencement de l'office la communauté de sentiments qui doit exister entre le prêtre offrant le saint Sacrifice et le peuple qui vient y prendre part. Elle exprime en même temps, d'une manière concise, la pensée fondamentale de la foi chrétienne. Tout part du Seigneur et tout revient à lui. Le prêtre demande que l'Esprit du Christ et la grâce de sa Rédemption soient le partage de la communauté ; il prie les fidèles de se recueillir dans ce désir, de s'adresser avec lui au Seigneur, afin qu'il daigne bénir leur réunion et exaucer leurs prières. La réponse : *Et cum spiritu tuo*, exprime le même sens, et renforce l'idée de la mission du prêtre, médiateur entre les fidèles et Dieu, offrant les prières de l'assemblée et transmettant les bénédictions du Seigneur. Elle est aussi ancienne que la première formule et se trouve également dans les saintes Écritures : *Gal.*, 6, 18; II *Tim.*, 4, 22.

LUFT.

(1) *Jean*, 20, 19 ; 21, 26. *Matth.*, 10, 12.
(2) *Ruth.*, 2, 1. II *Paral.*, 15, 2. *Luc*, 1, 28.

DOMITIEN (TITUS FLAVIUS), fils de l'empereur Vespasien et de Flavia Domitilla, naquit à Rome le 24 octobre 51 après J.-C., et parvint au trône en 81, après la mort de son frère Titus. Il montra d'abord beaucoup de modération, prit d'utiles mesures pour contenir les gouverneurs des provinces; mais cette sagesse ne dura guère et fut bientôt remplacée par la sensualité, la cruauté et la défiance, qui composaient son caractère. Un léger soulèvement qu'avait excité Antoine, gouverneur de Germanie, suffit pour faire ordonner la mort et la confiscation des biens des hommes les plus distingués de l'empire. Ses soupçons et la crainte de perdre la couronne le déterminèrent, d'après le récit d'Hégésippe (1), à persécuter les Chrétiens ; il enjoignit aux gouverneurs des provinces, par les ordres les plus

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, c. 20.

sévères, de traiter les Chrétiens comme des ennemis de l'empire. Suivant d'autres, il considérait les Chrétiens comme des renégats du judaïsme, qui espéraient échapper par là aux impôts qui accablaient les Juifs. On nomme parmi les martyrs de cette persécution T. Flavius Clément, cousin de l'empereur, dont le fils avait été désigné par Domitien pour lui succéder, et dont la femme Domitilla fut reléguée dans l'île de Pandataria. S. Jean fut aussi obligé de quitter Éphèse et exilé par l'empereur dans l'île de Patmos. Aucun historien ne rapporte le trait raconté par Tertullien (1), suivant lequel l'apôtre S. Jean, étant arrivé à Rome, fut jeté dans un tonneau d'huile bouillante, dont il sortit miraculeusement préservé. Hégésippe rapporte que Domitien fut tellement tourmenté de la crainte de perdre l'empire qu'il fit soigneusement rechercher tous les rejetons du roi David. On lui amena deux hommes, neveux de l'apôtre S. Jude Thaddée. Lorsqu'ils lui eurent appris comment ils gagnaient leur vie du travail de leurs mains et qu'ils les lui eurent montrées dures et calleuses, en lui parlant en même temps du royaume céleste du Messie, ses soupçons s'évanouirent. Il se détourna avec mépris de gens si insignifiants et donna l'ordre de suspendre la persécution contre les Chrétiens.

Après un règne de quinze ans, Domitien, dont, depuis la mort de Clément, les plus intimes confidents craignaient les fureurs, fut assassiné, le 18 septembre 96, dans la quarante-cinquième année de son âge.

THALLER.

DOMNUS. *Voyez* DONUS.

DOMUS DEMERITORUM. *Voyez* MAISON DE CORRECTION.

DOMUS EMERITORUM. *Voy.* ÉTABLISSEMENT D'ÉMÉRITES.

(1) *De Præs. Hæret.*, § 36.

DON. On nomme ainsi, dans le langage théologique, non-seulement ce qui est immédiatement communiqué par Dieu à l'homme comme grâce surnaturelle (*donum supernaturale*) ou, dans un sens plus strict, les dons gratuits de la grâce, *gratiæ gratis datæ*, comme celui d'opérer des miracles, de parler des langues étrangères, et tous ceux dont parle l'Apôtre au chap. XII de la 1re Épître aux Corinth. (1), mais encore les facultés et les avantages physiques et moraux que l'homme possède naturellement, en tant que créature faite à l'image de Dieu, *donum naturale.*

Il faut remarquer à cette occasion la rigueur et la netteté avec laquelle l'école catholique, dans la doctrine de l'état originel et de la perfection paradisiaque de l'homme, comprend comme ayant été accordé par pure grâce, *donum superadditum*, non-seulement la justice et la sainteté surnaturelles, *justitia et sanctitas supernaturalis*, mais encore l'intégrité et la perfection de sa nature, *status naturæ integræ sive integritatis* (2), et les distingue de sa constitution spirituelle et des capacités (raison et volonté libre) qui se déduisent nécessairement de l'idée de l'homme, être mixte, composé d'esprit et de matière. Si, d'un côté, en définissant cette constitution originelle comme le fait même de sa nature, *debitum naturæ*, comme innée, *concreatum*, et inamissible, l'école s'est garantie tout d'abord, et une fois pour toutes, des opinions extrêmes de la théologie protestante sur la perturbation radicale de la nature humaine par le péché, d'un autre côté, en maintenant nettement que la justice et la sainteté originelles d'Adam ne lui étaient pas innées, mais lui avaient été concédées comme un don surnaturel ajouté à ses dons naturels,

(1) *Voy.* CONFIRMATION et DON SPIRITUEL.

(2) Conf. *Catech. Rom.*, ed. Colon., 1565, p. 33.

donum supernaturale, elle s'est mise en garde contre l'idée mystico-panthéistique du protestantisme qui identifie la nature et la grâce.

Du reste, cette distinction scientifique et cette explication catégorique du dogme de la sainteté et de la justice originelles d'Adam ne sont pas des opinions purement théologiques; ce sont des conditions essentielles du dogme lui-même, et par conséquent elles sont dogmatiques. C'est ce que prouve la condamnation des propositions suivantes par les Papes Pie V et Grégoire XIII :

Art. XXI. *Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ* DEBITA *fuit integritati primæ conditionis, ac proinde* NATURALIS *dicenda est, non supernaturalis.*

Art. XXVI. *Integritas conditionis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio.*

Cf. les articles ADAM, BAÏUS, IMAGE DE DIEU, PÉCHÉ ORIGINEL, GRACE.

STADLBAUER.

DON DE LA GRACE. *Voyez* DON SPIRITUEL.

DON SPIRITUEL, SURNATUREL (χαρίσματα πνευματικά, habituellement χαρίσματα, quelquefois πνευματικά).

S. Paul représente la vie spirituelle de l'Église par l'analogie du corps humain :

« Notre corps n'étant qu'un est composé de plusieurs membres ; chaque membre a sa destination spéciale, et aucun ne doit manquer à l'ensemble. Tous sont également nécessaires; les plus faibles ont besoin de plus de soin que les plus forts. Si l'un d'eux souffre, tous souffrent avec lui. Ainsi en est-il du corps de Jésus-Christ, de la communauté chrétienne, qui est le corps dont Jésus-Christ est le chef (1). »

(1) I *Cor.*, 12, 4-27.

Mais la vie qui anime cet organisme, cette vie sainte, intérieure et divine de l'humanité régénérée, l'homme ne la tire pas de lui-même, car de lui-même, dit S. Paul, l'homme ne vit que selon la chair ; il la tire du Saint-Esprit, c'est-à-dire que les membres du corps du Christ, participant au Saint-Esprit, sont en union et communion avec lui (ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος) (1); unis par cet Esprit, ils forment entre eux une union et une communion, ἑνότης τοῦ πνεύματος (2).

C'est l'Esprit-Saint qui distribue aux membres les *dons* et les *fonctions* par lesquels chacun coopère à l'activité commune (3).

Ces dons spirituels et surnaturels sont divers (4). La multiplicité des dons spirituels repose sur l'individualité des esprits. Chaque esprit humain, étant un être distinct de l'autre, a sa vocation particulière, et par conséquent son don propre, son activité spéciale. Nous voyons cette individualité se manifester d'abord dans la vie naturelle. Les différences des sexes, des tempéraments, des familles, des nationalités, des états, des vocations, déterminent autant d'individualités, et ce principe ne se démontre pas seulement dans ces grandes catégories, mais dans chaque individu et jusque dans le moindre détail : chez l'un domine l'intelligence, chez l'autre la volonté, chez le troisième le sentiment; tantôt l'intelligence se révèle par sa profondeur, tantôt par sa rapidité. De là résultent la richesse de la vie, l'abondance et la diversité des dons spirituels, auxquels les forces naturelles de l'esprit servent de base et de support. Car il ne faut pas se figurer que les dons surnaturels subsistent à côté des capacités

(1) II *Cor.*, 13, 13.
(2) *Éph.*, 4, 3.
(3) I *Cor.*, 12, 4, 5, 6, 8, 9, 11.
(4) *Rom.*, 12, 6. I *Cor.*, 12, 7, 25, 26. I *Pierre*, 4, 10.

naturelles, indépendants les uns des autres comme une seconde série de facultés; ce sont les facultés naturelles et originaires elles-mêmes, pénétrées, vivifiées, consacrées, sanctifiées par le Saint-Esprit, et élevées à une activité qui dépasse le mode naturel.

Comme dans l'organisme chaque membre a sa place, sa charge, et doit la remplir, si le tout doit subsister, de même chacun a le don correspondant à sa vocation; ce don ne manque à aucun (1). Il est difficile d'établir une division exacte et une classification générale de ces dons, d'autant plus que ceux qui sont mentionnés dans l'Écriture ne furent certainement pas les seuls qui se révélèrent dans l'Église primitive. Une distinction subsiste toujours entre les dons spirituels qui tendent au progrès et au salut du sujet qui les reçoit, et les dons qui servent au salut et au profit des autres. Ceux-là l'école les appelle *gratia gratum faciens*, ceux-ci *gratia gratis data*. Parmi les premiers, qui constituent à proprement dire la vie religieuse, nous pouvons nommer *l'illumination* de l'esprit (2), la *conviction* de la vérité (3), la *sanctification* (4), la *consolation* et la *paix* de l'âme (5), l'*esprit des enfants de Dieu* (6), la *vraie liberté* (7). Tous les Chrétiens y participent. Ce sont les dons spirituels dans le sens le plus étendu.

Les dons appelés *gratia gratis data* ne sont pas communiqués à tous les membres de l'Église; ce sont les dons spirituels dans le sens strict et restreint; c'est ordinairement de ceux-là qu'on parle quand il est question des dons surnaturels. Ce sont, d'après S. Paul (1): 1° l'*apostolat*, la mission de l'apôtre (2); 2° la *prophétie*, le don de dévoiler les choses cachées; 3° le *discernement* des esprits, probablement pour reconnaître ce qui est transmis par les prophètes; 4° le don de l'*enseignement*; 5° l'*esprit de sagesse* (λόγος σοφίας), qui transmet les idées révélées dans leur pureté originelle; 6° le don de *science* (λόγος γνώσεως), qui reconnaît plus directement encore ces idées et en pénètre le sens par la pensée; 7° le don de *gouverner* (ἀντίληψις et κυβέρνησις), pour servir l'Église; 8° le don *des miracles*, la guérison des malades, le pouvoir de parler dans des langues étrangères et de les interpréter.

Quant au mode de transmission de ces dons, nous savons seulement que, dans les premiers temps, ils furent distribués en même temps que la Confirmation (3). Cependant ces dons ne constituent en aucune façon l'essence de la Confirmation; ils se rattachaient secondairement à l'admission du sacrement, et devaient prouver, par une démonstration visible, que les confirmés avaient reçu le Saint-Esprit, puisqu'il agissait manifestement en eux.

Ces dons surnaturels étaient plus nécessaires dans les premiers temps du Christianisme parce qu'ils étaient la preuve la plus évidente de sa divinité et servaient à le propager; ils devinrent plus rares dans la suite, parce que le Christianisme une fois fondé pouvait s'appuyer sur le passé et se fortifier par lui-même. Ils n'ont jamais entièrement cessé dans l'Église et ne cesseront jamais, parce que le Saint-Esprit n'a pas seulement agi dans les premiers temps, mais que, suivant la promesse du Christ, il agira dans l'Église

(1) I *Cor.*, 12, 7.
(2) *Jean*, 14, 16, 26. *Éph.*, 1, 17, 18.
(3) *Jean*, 16, 8.
(4) I *Cor.*, 3, 16; 6, 11. *Tite*, 3, 5.
(5) *Rom.*, 8, 15, 16. *Jean*, 14, 26. II *Cor.*, 5, 6, 8.
(6) *Rom.*, 8, 14, 15, 16. *Gal.*, 4, 6.
(7) II *Cor.*, 3, 17.

(1) *Rom.*, 12. I *Cor.*, 12. *Éph.*, 4.
(2) *Voy.* APÔTRES.
(3) *Voy.* CONFIRMATION (sacrement de), [illegible] *des Ap.*, 8, 14-17; 19, 5, 6.

jusqu'à la fin des siècles, et communiquera toujours ses dons dès que l'exigera le but que l'Eglise doit atteindre, et qui n'est autre que l'utilité générale des fidèles (1), ou dès que ces dons seront nécessaires, comme autrefois, pour la propagation de l'Évangile et la gloire de Dieu. (Qu'on se rappelle la vie des saints de tous les temps!)

Nous avons à peine besoin de remarquer que ces dons, dans le sens le plus étendu, se perpétuent dans l'Église, et que c'est à eux que s'applique surtout ce que S. Paul dit 1 Cor., 12,7 et 11 (2). De l'idée de la vie organique de l'Eglise résulte en outre que ceux qui possèdent les dons les plus nombreux et les plus éminents ne peuvent s'en glorifier en eux-mêmes. Chacun a besoin de tous, tous se complètent les uns par les autres, celui-ci ne peut mépriser celui-là. Il en est comme du corps : les membres les plus faibles en apparence sont les plus indispensables; quand l'un souffre, tous souffrent (3). Ce besoin universel et mutuel que les uns ont des autres fonde la sollicitude qu'ils doivent avoir les uns pour les autres (4). Pour que la vie de l'Église prospère il faut que le souffle de la charité pénètre partout, bénissant et consacrant l'activité de chacun au profit de tous, et donnant ainsi à chaque don sa valeur véritable. La charité est le lien qui unit les membres et les maintient en unité; sans la charité l'ensemble ne peut subsister; aussi S. Paul l'estime

(1) I *Cor*, 10, 33; 12, 7; 25, 26. *Rom.*, 15, 2. *Éph.*, 4, 16.

(2) « Or les dons du Saint-Esprit, qui se font connaître au dehors, sont donnés à chacun pour l'utilité de l'Église. C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons selon qu'il lui plaît. »

(3) I *Cor.*, 12, 22, 23, 26.

(4) *Ibid.*, v. 25 : « Afin que tous les membres conspirent mutuellement à s'entraider les uns les autres. »

plus que tous les autres dons; sans elle, dit-il, tout le reste n'est rien (1).

Quant aux conditions auxquelles les dons surnaturels sont accordés à l'homme, il n'y en a pas; c'est l'Esprit qui les donne, comme il lui plaît, quand il lui plaît, à qui il lui plaît, c'est-à-dire sans condition, sans mérite préalable de l'homme. L'Esprit de Dieu souffle où il veut; on ne sait ni d'où il vient, ni où il va (2). La grâce libre du Saint-Esprit est le principe objectif; la foi est le principe subjectif ou la disposition morale nécessaire pour recevoir ces dons (3). L'Apôtre demande aussi qu'on prie pour les obtenir (4) et qu'on s'efforce d'obtenir les meilleurs (5). Toutefois il est certain que ceux-là mêmes qui manquent de cette disposition, c'est-à-dire les pécheurs, peuvent être l'objet des dons surnaturels (6). D'où il résulte qu'on ne peut rien induire contre le mérite moral d'une personne de l'absence de ces dons (7).

Cf. Engelmann, *des Dons surnaturels en général et du Don des langues en particulier*, Ratisb., 1848. — Staudenmaier, *Pragmatique des Dons spirituels*, Tub., 1835; *Encyclop. théol.*, § 1146-1167.

WÖRTER.

DON SURNATUREL. *Voy.* l'article précédent.

DONAT LE GRAND. *Voyez* DONATISTES.

DONAT, évêque de Carthage. *Voyez* DONATISTES.

DONAT DE BESANÇON (*Donatus Vesontiensis*, *Vesuntinus*). Vers la fin du sixième et au commencement du septième siècle vivaient, entre les Alpes et

(1) I *Cor.*, 13.

(2) *Jean*, 3, 8. I *Cor.*, 12, 11.

(3) *Rom.*, 12, 6.

(4) I *Cor.*, 14, 13.

(5) *Ibid.*, 12, 31.

(6) *Matth.*, 7, 22, 23.

(7) *Voy.* DON.

le Jura, le duc Waldélénus et sa femme Flavia. Leur union, heureuse d'ailleurs, ne leur avait pas donné d'enfant. Ayant entendu parler de la vertu de S. Colomban (1), ils se rendirent auprès de lui, au couvent de Luxeuil (*Luxovium*), et le supplièrent d'obtenir de Dieu qu'ils eussent de la postérité. Colomban leur promit de réaliser leur désir si, de leur côté, ils lui promettaient de consacrer à Dieu leur premier enfant, dont lui Colomban serait le parrain. Les époux consentirent avec joie, et quelque temps après Flavia portait dans son sein un gage d'avenir. L'enfant, né vers 594, fut porté à Luxeuil, et Colomban lui donna au baptême le nom de Donat, Dieudonné, *deo datus* ou *ab infantia Deo donatus*.

L'enfant fut d'abord élevé chez ses parents, plus tard au couvent de Luxeuil, où, sous la conduite de S. Colomban, il prit tellement goût à la vie monastique que, lorsque Colomban fut chassé par Théodoric II, Donat ne voulut plus rentrer dans le monde. Protadius, évêque de Besançon, étant mort, Donat fut unanimement élu à sa place par le clergé et le peuple (v. 624). La réputation de sa vertu se répandit au loin, et l'on accourait de tous les côtés pour demander sa bénédiction, ses prières et ses conseils. Il se montrait surtout le père des pauvres et l'ami des moines. Il fonda dans sa ville épiscopale le couvent de Saint-Paul, qu'il soumit à la règle de S. Benoît et de S. Colomban, et tâcha d'introduire la vie monastique parmi son clergé, en l'observant lui-même autant que possible.

Son père étant mort, Flavia fonda, avec le concours de Donat, également à Besançon, un couvent de femmes en l'honneur de la sainte Vierge; on le nomma Jussanum; elle s'y retira avec Sirudes, la plus jeune de ses filles. Donat, à la demande des religieuses, et après une longue résistance, rédigea pour leur couvent une règle particulière, divisée en soixante-dix-sept chapitres, en s'aidant presque littéralement des règles de S. Césaire, de S. Benoît et de S. Colomban. La règle de S. Donat n'a pas été à l'abri de la critique de quelques historiens (1); en voici les principales dispositions, d'après lesquelles on peut juger de l'ensemble. — Les religieuses avoueront à l'abbesse leurs moindres négligences comme les fautes les plus graves, car l'aveu et la pénitence délivrent de la mort. La religieuse qui ne dit pas *Amen* en recevant la bénédiction de l'abbesse, ou qui parle à table sans nécessité urgente, ou qui oublie de faire le signe de la croix en mangeant, ou qui frappe sur la table avec le couteau, reçoit six coups de discipline. La religieuse qui a commis de plus grandes fautes est exclue de la table commune et du dortoir, et il est défendu aux sœurs de lui parler. Il y a douze degrés d'humilité qu'une religieuse doit parcourir comme l'échelle qui mène au ciel. Le premier degré consiste à avoir toujours la crainte de Dieu devant les yeux, à marcher en sa présence, en vue de ses commandements; le second, à renoncer à faire sa propre volonté; le troisième, à n'écouter que la volonté d'en haut; le quatrième, à supporter toujours ce qu'il y a de plus difficile; le cinquième, à découvrir à l'abbesse ses pensées les plus secrètes, les manquements les plus cachés....... Le douzième, à n'avoir pas seulement l'humilité dans le cœur, mais encore à la manifester dans ses actions. La religieuse qui sort inutilement, ou qui ne se fait pas bénir avant de sortir, et ne se signe pas en sortant, reçoit douze coups de discipline. Donat prescrit encore d'autres punitions, comme le chant de certains

(1) *Voy.* COLOMBAN.

(1) Schrœckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XX, p. 79.

psaumes, un long silence, le prosternement, le jeûne.

Cette sévérité, conforme à l'esprit de l'époque, contribua sans aucun doute à rendre très-rapidement célèbre et populaire la règle de Donat. En 1607 les Pères de l'ordre des Minimes entrèrent en possession de Jussanum. Donat, qui rédigea aussi un *Commonitorium ad fratres S. Pauli et Stephani*, mourut dans un âge très-avancé, vers 656. Le diocèse de Besançon en fait mémoire comme d'un saint le 7 août.

Cf. *Luc. Holstenii Codex Regularum monast. et canonic.*, t. I, p. 375 et seq.; Bolland. *Act. SS. Junii,* t. I, *Augusti*, t. II.

FRITZ.

DONATI. *Voyez* CONVERS.

DONATI (ALEXANDRE) naquit à Sienne en 1584, entra chez les Jésuites, et enseigna avec succès pendant douze ans la rhétorique à Rome. Il écrivait également bien en prose et en vers et connaissait parfaitement l'antiquité. Il mourut à Rome le 23 avril 1640, à l'âge de cinquante-six ans. On a de lui :

1° *Oratio in funere Mariæ Cesiæ ab Altaemps,* Rome, 1610, in-4°;

2° *Carminum libri tres,* Rome, 1625, in-16; Francfort, 1654, in-4°;

3° *Sueria tragœdia*, Rome, 1629, in-16, réimprimée, avec d'autres pièces dramatiques de ses confrères, à Anvers, 1634;

4° *De Arte poetica libri tres,* Rome, 1630;

5° *Roma vetus ac recens, utriusque ædificiis ad eruditam cognitionem expositis*, Rome, 1633, 1639, in-4°; Amsterdam, 1664, in-8°; 1694, in-4°; incorporé dans le troisième volume du *Thesaurus Antiquitatum Romanarum* de Grævius. L'édition d'Amsterdam de 1694 est la plus estimée. C'est le meilleur ouvrage de ce genre dû à Donati; il est plein d'érudition et d'une saine critique;

6° *Constantinus, Romæ liberator, poema heroicum*. Rome, 1640, in-8°, et Francfort, 1654. J. Vogt l'a oubliée dans son *Historia litteraria Constantini Magni*, 1770, in-8°.

On a aussi de Donati des *Discours* sur des sujets pieux, et une *Vie de Paul V*, contenue, sans le nom de l'auteur, dans *Vitæ Romanorum Pontificum*, d'Alph. Chaccon, Rome, 1630.

DONATION DE CONSTANTIN LE GRAND. *Voy.* ÉTATS ECCLÉSIASTIQUES.

DONATIONS PIEUSES(1). Faites librement à une Église, à une corporation religieuse, à un établissement charitable, elles sont ou des donations entre-vifs, *donationes inter vivos*, ou des donations à cause de mort, *mortis causa*, selon qu'elles sont immédiatement irrévocables, ou seulement par la mort du donateur ou d'un tiers.

I. La donation entre-vifs est valable par la promesse du donateur, et par l'acceptation expresse ou présumable du donataire, et l'Église ou l'établissement pieux acquiert par là un droit entier de propriété sur la chose donnée, même avant que celle-ci soit livrée. Cependant, d'après le droit romain, la donation ne devait pas dépasser en une fois plus de 500 solidi (le *solidus* valait à peu près 4 florins ou 9 francs 12 centimes); au delà de cette somme il fallait qu'elle fût notifiée (2). Mais on n'entendait point par là les donations répétées montant à cette somme quand elles étaient faites en des temps divers (3). Les donations très-pieuses, *donationes ad piissimas causas*, notamment pour la délivrance des captifs (4), même quand elles dépassaient la somme susénoncée, n'avaient pas

(1) *Voy.* BIENS ECCLÉSIASTIQUES, PROPRIÉTÉS ECCLÉSIASTIQUES et CAUSES PIES.

(2) L. 19, Cod., *de SS. Eccl.*, I, 2, 5, 35, § 5; Cod., *de Donat.*, VIII, 54.

(3) L. 34, §§ 3, 4, Cod., *de Donat.*

(4) L. 36, pr. Cod., *eod.*

besoin non plus d'être judiciairement notifiées.

Aujourd'hui c'est la législation de chaque pays qui règle la matière.

En Autriche ce sont les décisions du Code civil (1); en Prusse, celles du Code général (2), ainsi que l'ordre du Cabinet du 13 mai 1833 et le rescrit du ministère des cultes du 9 mars 1854; en Bavière il faut une autorisation du gouvernement lorsque la donation dépasse 2,000 florins du Rhin.

Mais c'est surtout dans les cas de donations d'immeubles qu'il faut suivre les lois d'amortisation (3) de chaque État.

Sous les réserves des lois précitées, la donation est en général irrévocable, et ne peut être annulée, au moins suivant le droit commun, que dans le cas de la non-réalisation des conditions posées, de la non-prestation des services stipulés (4), de la complète ruine du donateur sans qu'il en soit la cause (5), de la violation des obligations du donateur à l'égard de ses héritiers légitimes (6). On demande s'il y aurait motif suffisant pour révoquer la donation dans le cas d'une grossière ingratitude du donataire à l'égard du donateur (7); dans le cas où il surviendrait des enfants au donateur après la donation de la plus grande partie de sa fortune (8). Nous pensons que non, parce qu'on ne comprend pas l'ingratitude de l'Église envers le donateur, la faute possible d'un évêque, d'un curé, d'un patron, administrateurs et non propriétaires des biens de l'Église, ne pouvant préjudicier à l'Église elle-même; et parce que, dans le second cas, la loi alléguée se rapporte à toute la partie libre des biens du patron n'ayant pas d'enfants et ne peut être étendue au delà. On ne pourrait revendiquer légalement une *restitutio donationis* que dans le cas, comme nous l'avons dit, où le donateur ne laisserait pas à ses enfants survenus la part qui leur appartient légitimement.

II. Une donation à l'Église ou à de charitables établissements, *ad pias causas*, en vue de la mort, *mortis causa*, se distingue de la donation entre-vifs, d'abord en ce que le donateur, s'il la regrette, peut toujours la révoquer (1), si cette révocation n'a pas été interdite par une stipulation expresse, *de non revocando* (2); ensuite en ce que la mort du donataire (ce serait ici la suppression de l'église), survenant du vivant du donateur, annulle, *ipso jure*, la donation (3).

Il faut aussi que, dans la donation *mortis causa*, l'objet de la donation soit, du vivant du donateur, remis entre les mains du donataire (4), et, si la donation dépasse la somme de 500 solidi, soit judiciairement notifiée, sinon elle est considérée comme une disposition testamentaire (5). Dans ce cas elle n'a pas besoin d'être légalement notifiée (6), et devient, après la mort du donateur, sans remise antérieure, comme un legs (7), la propriété de l'église ou de l'établissement favorisé (8); mais alors il faut qu'elle ait eu lieu devant témoins (9), et elle est soumise au quart falcidien (10) prévu par la loi.

(1) P. II, c. 18.
(2) P. II, tit. II, § 193.
(3) *Voy.* AMORTISATION.
(4) L. 2, 6, Cod., *de Cond. ob caus dat.*, IV, 6.
(5) Fr. 19, § 1, Dig., *de Re jud.*, XLII, 1.
(6) L. 1 sqq., Cod., *de Donat. in off.*, III, 29.
(7) L. 10, Cod., *de Revoc. donat.*, VIII, 56.
(8) L. 8, Cod., *eod.*

(1) Fr. 35, § 4, Dig., *de Donat. m. c.*, XXXIX, 6.
(2) Fr. 13, § 1, Dig., *eod.; Nov.* 87, c. 1.
(3) Fr. 26, 27, Dig., *eod.*
(4) Fr. 1, 2, Dig., *eod.*
(5) *Nov.* 87, c. 1.
(6) L. 4, Cod., *eod.*, VIII, 57.
(7) *Voy.* DISPOSITIONS TESTAMENTAIRES.
(8) Fr. 27, Dig., *eod.*, XXXIX, 6.
(9) L. 4, Cod., *eod.*
(10) *Voy.* QUART FALCIDIEN.

Ces diverses dispositions du droit commun ont été en général fort peu modifiées par les législations spéciales des différents États.

— En France, les donations pieuses sont soumises aux règles ordinaires de validité qui régissent, dans notre droit civil, les libéralités entre-vifs et testamentaires. Elles sont en outre sujettes à une formalité particulière qui leur est commune avec les dons faits aux personnes morales, à savoir la nécessité de l'autorisation administrative pour l'acceptation de la libéralité.

Nous indiquerons très-sommairement l'ensemble de ces règles, qui s'appliquent les unes aux formes, les autres au fond.

Formes. Elles varient suivant que la disposition est entre-vifs ou testamentaire.

La donation entre-vifs ne peut être valablement faite que par acte notarié (art. 931 du Code Napoléon).— L'acceptation, qui seule rend la donation irrévocable et lui fait produire ses effets, est soumise à la même solennité, soit qu'elle ait lieu dans le même acte ou par acte séparé (art. 932). Elle est faite par les représentants ou administrateurs des établissements religieux auxquels la donation s'adresse, après qu'ils y ont été dûment autorisés (art. 937). La donation mobilière n'est valable que pour les effets dont un acte estimatif, signé du donateur et du donataire, ou de ceux qui acceptent pour lui, aura été annexé à la donation (art. 948). — Les donations d'immeubles et de tous droits susceptibles d'hypothèque n'ont d'effet à l'égard des tiers qu'autant qu'elles sont transcrites au bureau des hypothèques de la situation des biens (art. 939 à 942).

Quant aux dispositions de dernières volontés, elles ne peuvent emprunter que l'une des trois formes admises pour les testaments par la loi française, c'est-à-dire celle : 1° du testament olographe, écrit, daté et signé de la main du testateur (art. 970); 2° du testament par acte public, reçu par deux notaires en présence de deux témoins ou par un notaire en présence de quatre témoins, sous la dictée du testateur, qui signe avec les témoins ou déclare ne pas pouvoir ou savoir signer (art. 971 à 975) ; 3° du testament mystique, qui est présenté clos et scellé au notaire et à six témoins lorsque l'acte est signé du testateur, à sept lorsqu'il n'est pas signé de ce dernier ; le notaire constate la remise par un acte de suscription. Cette forme de tester est interdite à ceux qui ne savent pas lire (art. 976 à 979).

Ces formes sont prescrites à peine de nullité.

Conditions de validité, *au fond.*

Ces règles se rapportent à la capacité des personnes, à la nature des dispositions permises et à leurs effets.

1° Pour qu'une libéralité soit valable il faut que celui de qui elle émane ait été légalement capable de la faire. Il faut sur ce point se reporter aux art. 901 à 905 du Code Napoléon, qui exigent la sanité d'esprit chez le disposant, règlent la capacité du mineur, qui ne peut disposer qu'à partir de l'âge de 16 ans, et par testament, seulement de la moitié de ses biens, et celle de la femme mariée, qui ne peut donner entre-vifs sans le consentement de son mari ou de justice.

Il faut en outre que le gratifié soit capable de recevoir. Cette dernière capacité existe au profit des établissements religieux reconnus par la loi comme personnes morales ou spécialement autorisés par le Gouvernement. Tels sont les diocèses, les évêchés, les chapitres, les fabriques, les congrégations autorisées, etc..., habiles à recevoir des dons et legs, mais sous condition de l'autorisation de l'État, qui est investi à cet égard d'une sorte de tutelle administrative. C'est ici le lieu de parler de cette autorisation exigée par l'art. 910 du Code Napoléon.

L'autorisation est indispensable et préalable.

Elle est donnée par le chef de l'État. Toutefois l'autorisation peut émaner du préfet lorsque le don ou legs est d'une valeur inférieure à 300 francs, et, dans les colonies, du gouverneur, lorsqu'il s'agit de moins de 1,000 fr.

Les administrateurs des établissements gratifiés délibèrent sur l'opportunité de l'acceptation ; leur avis est envoyé au ministre, qui transmet les pièces au conseil d'État. C'est sur l'avis de ce conseil qu'intervient l'ordonnance du chef de l'État.

Telles sont les règles générales de capacité. Notons en passant la disposition de l'art. 909, qui restreint à certaines libéralités les legs que les ministres du culte peuvent recevoir de ceux qu'ils ont assistés à leurs derniers moments.

2° Quant aux dispositions en elles-mêmes, il en est quelques-unes interdites par nos lois ; telles sont les donations à cause de mort et les substitutions (art. 894 à 896). Certaines conditions en outre sont prohibées dans les donations et les testaments (art. 900, 944, 945, 1021, etc...). Ces diverses règles régissent les donations pieuses. Ajoutons, en ce qui touche les congrégations ou corporations religieuses de femmes, qu'elles ne peuvent recevoir de legs de meubles et d'immeubles qu'à titre particulier (loi du 24 mai 1825, art. 4).

3° Les effets des libéralités varient suivant la nature de la disposition.

Le testament est un acte essentiellement révocable, qui ne produit son effet qu'au décès du testateur. Le legs peut donc jusqu'à ce moment être révoqué d'une manière expresse ou tacite, ou devenir caduc par une des causes prévues par la loi (art. 1035 à 1047).

La donation entre-vifs, au contraire, produit un dessaisissement actuel et irrévocable du donateur, et transfère, dès qu'elle est parfaite, la propriété au donataire (art. 938). — Cette règle de l'irrévocabilité subit toutefois trois exceptions. La donation est révocable : 1° pour ingratitude du donataire (art. 953, 955 et 956); 2° pour inexécution des charges (art. 953, 954); 3° pour survenance d'enfants au donateur qui n'en avait pas au moment de la donation. — Cette dernière révocation a lieu de plein droit, et elle a un effet rétroactif à l'égard des tiers. Dans les deux autres cas, la révocation doit être demandée et obtenue en justice (art. 957 à 966).

Mais la loi impose une restriction aux effets des donations même irrévocables, en attribuant une réserve à certains héritiers du donateur ou testateur. En France, en effet, celui-là seul peut disposer de tout son bien à titre gratuit qui n'a ni enfants ni ascendants. C'est ce qui résulte des art. 913 et 915 du Code Napoléon, conçus en ces termes :

« Art. 913. Les libéralités, soit par acte entre-vifs, soit par testament, ne pourront excéder la moitié des biens du disposant s'il ne laisse à son décès qu'un enfant légitime, le tiers s'il laisse deux enfants, le quart s'il en laisse trois ou un plus grand nombre. —Art. 915. Les libéralités ne pourront excéder la moitié des biens si, à défaut d'enfants, le défunt laisse un ou plusieurs ascendants dans les lignes paternelle et maternelle, et les trois quarts s'il ne laisse d'ascendants que dans une ligne. »

La quotité disponible se calcule d'après ces règles, selon l'état de la fortune du défunt et le nombre et la qualité des héritiers à réserve au jour du décès; si cette quotité disponible se trouve avoir été dépassée, la réserve est reconstituée au moyen de la réduction des donations et legs, qui s'opère de la manière indiquée dans les art. 920 à 930, c'est-à-dire en commençant par les legs et passant

ensuite aux donations, en remontant des plus récentes aux plus anciennes.

Telles sont les principales dispositions de notre droit civil. — *Voy.* aussi les mots Causes pies, Fondations, etc.

Permaneder.

DONATISTES. Le schisme le plus étendu et le plus opiniâtre qui affligea l'Église dans les premiers siècles fut certainement celui des Donatistes, une des conséquences les plus déplorables de la persécution de Dioclétien.

Durant cette persécution, Carthage avait eu pour évêque *Mensurius*, homme digne et résolu, qui exigeait de la vigueur et du courage de la part des fidèles, mais qui blâmait toute démarche inconsidérée capable d'irriter et de provoquer les païens. Pendant le feu de la proscription il n'avait laissé dans son église que des écrits hérétiques, qu'il avait ainsi livrés en proie à la confiscation. Ses adversaires, et notamment *Donat*, évêque de Case-Noire et de Numidie, avaient faussement interprété la conduite de Mensurius, l'avaient représenté comme un *traditeur* (1), et avaient soulevé une vive agitation dans l'Église de Carthage. Cependant cette agitation ne devint un schisme réel qu'après la mort de Mensurius, en 311. Deux prêtres considérés, mais ambitieux, *Botrus* et *Célestius*, aspirant chacun au siége vacant, imaginèrent, pour mieux atteindre leur but, de n'appeler à l'élection et à l'ordination du nouveau pontife que les évêques des environs même de Carthage, et ne convoquèrent pas ceux de Numidie.

La Numidie formant une province ecclésiastique sous le primat de Tigisi, les évêques numidiens n'avaient pas, il est vrai, un droit direct à l'élection de l'évêque de Carthage; mais, comme Carthage était à la fois le siége primatial de l'Afrique proconsulaire et le premier évêché de toute l'Eglise latine d'Afrique, peut-être les Numidiens avaient-ils le droit de réclamer une part à l'élection de ce siége. Lorsque plus tard ils prétendirent que le primat de Carthage devait être sacré par son voisin le primat de Tigisi, cette prétention était évidemment injuste, et S. Augustin remarquait avec raison que l'évêque de Rome était sacré non par le primat le plus voisin, mais par l'évêque d'Ostie.

Toutefois les deux compétiteurs, Botrus et Célestius, furent déçus dans leur espérance; car ce fut Cécilien, autrefois archidiacre de Mensurius, qui fut unanimement élu par le peuple. Félix d'Aptonge, suffragant de Carthage, le sacra.

A peine cette nomination fut-elle connue qu'il se forma un parti décidé à renverser le nouvel évêque. Mensurius avait, durant la persécution, mis à l'abri du danger quelques objets précieux de son église, en les confiant à des laïques; il avait en même temps laissé à une pieuse femme de Carthage une note du dépôt, note qu'elle était chargée de remettre, en temps opportun, entre les mains de son successeur. Cette note fut en effet remise; mais les dépositaires, s'imaginant qu'on ignorait le dépôt qui leur avait été confié, s'irritèrent contre Cécilien lorsqu'il revendiqua la propriété de l'Église. Botrus et Célestius profitèrent de l'occasion pour s'élever contre l'évêque, en s'appuyant surtout dans leur opposition sur le crédit d'une matrone nommée Lucille, qui avait une grande renommée de piété et qui croyait avoir été profondément blessée par Cécilien. Elle avait l'habitude, chaque fois qu'elle allait communier, de baiser les reliques d'un prétendu martyr non reconnu comme tel par l'Église. Cécilien, n'étant que diacre, le lui avait défendu, et l'orgueil pharisaïque de la dévote en avait été révolté. Les choses en étaient là et les esprits par-

(1) *Voy.* Lapsi.

tagés, lorsque Second, évêque de Tigisi, envoya à Carthage une commission chargée d'instituer un administrateur de l'évêché, *interventor*. Bientôt après les mécontents prièrent le primat et les évêques de Numidie de se rendre à Carthage pour juger Cécilien. Il arriva près de soixante-dix prélats, qui se réunirent dans une maison particulière et invitèrent Cécilien à y comparaître pour être jugé. Il ne comparut point. Les évêques reprochaient à Cécilien d'avoir, en sa qualité d'archidiacre, traité durement les Chrétiens qui étaient en prison, de ne pas les avoir fait visiter par leurs parents et de ne leur avoir envoyé aucun secours. Il est probable qu'à cet égard Cécilien, d'après le conseil de S. Cyprien, avait empêché les Chrétiens de se rendre en foule aux prisons des martyrs, pour ne pas exciter les païens à de nouvelles violences. En second lieu ils lui reprochaient l'illégalité de son sacre, parce que Félix d'Aptonge, son consécrateur, avait été un traditeur durant la persécution de Dioclétien. Comme aucun concile n'avait encore rendu l'importante décision qui plus tard déclara valide tout sacrement administré même par un pécheur, Cécilien répliquait à ses adversaires, avec une sorte de condescendance, que, s'ils pensaient que Félix ne l'eût pas validement sacré, ils pouvaient le consacrer eux-mêmes en ce moment. Mais les évêques de Numidie avaient doublement tort de s'élever ainsi contre Félix. Premièrement l'accusation était complétement fausse, comme le prouva une enquête judiciaire faite en 314. Le fonctionnaire romain, qui, sous Dioclétien, avait réuni à Aptonge les saintes Écritures, témoigna lui-même que Félix ne lui en avait point remis, et un certain Ingentius, qui, par haine contre Félix, avait mêlé de faux documents à ceux qui avaient été saisis dans son église, avoua son délit. Deuxièmement, abstraction faite de ces fausses imputations, Second et ses amis avaient moins que personne le droit d'attaquer Félix comme traditeur, car ils s'étaient, dès 305, réciproquement accusés de *tradition* au concile de Cirta (aujourd'hui Constantine) et s'étaient pardonné, et enfin, à ce même synode, ils avaient élu évêque de Cirta Silvain, qui était un traditeur reconnu. Oubliant tous ces précédents, ils déclarèrent Cécilien indument sacré, le déposèrent, et élurent évêque de Carthage, en sa place, un ami et hôte de Lucille, le lecteur *Majorin*. Lucille avait obtenu ce résultat en gagnant chacun des évêques numidiens à prix d'argent.

Comme Carthage était pour ainsi dire le siége patriarcal de l'Afrique latine, non-seulement l'Afrique proconsulaire, mais encore toutes les autres provinces furent entraînées dans cette controverse, et dans presque toutes les villes il se forma deux communautés adverses, ayant chacune leur évêque, un Cécilien et un Majorinien.

Ainsi s'établit le schisme. Majorin étant mort bientôt après, on donna au schisme le nom de son successeur au siége de Carthage, *Donat le Grand*, qui était précisément le nom de l'évêque schismatique de Case-Noire. Cependant, hors de l'Afrique, on considérait Cécilien comme l'évêque légitime de Carthage et il était reconnu comme tel par l'empereur Constantin le Grand, qui venait de remporter sur Maxence la fameuse victoire près du Pont de Milvius. Les schismatiques firent parvenir à l'empereur deux écrits dans lesquels ils avançaient divers griefs contre Cécilien et priaient Constantin de nommer dans les Gaules des juges chargés de décider entre eux et Cécilien. Quoique l'empereur vît avec déplaisir cet appel fait au bras séculier dans une affaire purement ecclésiastique, il chargea trois évêques des Gaules, Materne de Cologne, Réticius d'Autun et Marin d'Arles, de s'entendre avec le Pape Miltiade ou Melchiade et

quinze autres évêques d'Italie, qui formèrent un concile à Rome en octobre 313.

Cécilien et ses accusateurs furent obligés d'y comparaître, et, ceux-ci n'ayant rien pu prouver, Cécilien fut absous, tandis que son principal adversaire, Donat de Case-Noire, fut condamné, et on proposa aux évêques donatistes l'accommodement suivant : s'ils voulaient rentrer dans la communion de l'Église, ils devaient conserver leur dignité, de telle sorte que, dans les villes où il y aurait deux évêques, le plus âgé continuerait à y rester, tandis que le plus jeune serait chargé d'une autre Église.

Le concile terminé on retint encore quelque temps Cécilien et Donat en Italie, pendant que deux députés du concile en promulguaient la sentence en Afrique. Les Donatistes ne voulurent pas entendre parler d'accommodement et prétendirent qu'on ne les avait pas écoutés. Ces plaintes déterminèrent l'empereur à ordonner une enquête judiciaire sur le grief avancé contre Félix d'Aptonge et de soumettre toute la controverse à un grand concile. — Or l'innocence de Félix fut démontrée au concile d'Arles, de 314, qui prononça en faveur de Cécilien. Toutefois on renouvela les propositions faites l'année précédente à Rome aux évêques donatistes qui rentreraient en union avec l'Église.

Le principal résultat du synode fut la décision du canon 13, qui déclara « qu'un ordre conféré par un traditeur ne pouvait être attaqué si le sujet ordonné était d'ailleurs dans les conditions requises. » Le canon 14 menaçait d'excommunication les faux accusateurs, en faisant évidemment allusion aux Donatistes ; et enfin le canon 8 décidait, au sujet de la controverse du Baptême des hérétiques et du donatisme, que « le Baptême donné par un hérétique, s'il avait été administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, était valide. » Il est clair que cette décision était la même, en d'autres termes, que celle du canon 13 : « La validité d'un sacrement ne dépend pas de la qualité de celui qui l'administre (1). »

Les Donatistes en appelèrent de nouveau, et Constantin consentit, cette fois, à entendre lui-même Cécilien et son adversaire, qu'il fit comparaître devant lui, à Milan, en 316. Après avoir examiné les assertions des deux parties, il proclama l'innocence de Cécilien et déclara ses accusateurs des calomniateurs. Les Donatistes, pour affaiblir la gravité de cette sentence, répandirent le bruit que c'était Osius de Cordoue qui avait entraîné l'empereur à prononcer ce jugement. Constantin, voyant que les Donatistes ne respectaient pas plus sa sentence que celle de l'Église; que, loin de se soumettre, poussés par leur nouveau chef, l'orgueilleux et savant Donat le Grand, ils levaient plus que jamais la tête, promulgua contre eux de sévères édits, en vertu desquels on devait leur enlever leurs églises et envoyer leurs évêques en exil. Cette sévérité, dont le gouverneur Arsace fut l'instrument, exaspéra les schismatiques et provoqua dès lors les violences dont le souvenir se perpétua dans l'histoire sous le nom des *Circoncellions*. Les infatigables Donatistes continuèrent à assiéger comme de coutume les oreilles de l'empereur, et lui déclarèrent par écrit « qu'ils n'entreraient jamais en communion avec son coquin d'évêque, *nebuloni*, demandant qu'il leur laissât la liberté de leur culte et qu'il rappelât leurs évêques exilés. » L'empereur crut qu'il y avait plus de folie que de crime dans leur entêtement; qu'il fallait plutôt les prendre en pitié que les condamner; qu'il n'en viendrait à bout que par une extrême modération, et, en conséquence, il annula en

(1) *Voy.* Arles.

321 toutes les condamnations prononcées contre eux, accorda aux exilés la faculté de revenir, et déclara, dans son rescrit au vicaire d'Afrique, « qu'il fallait abandonner leur folie au jugement de Dieu. » En même temps l'empereur engagea le clergé à la patience, malgré les violences des Donatistes, qui continuaient à confisquer les églises des Catholiques. C'est tout ce qu'on connaît des mesures prises par Constantin à l'égard des Donatistes; mais on sait que, dès son vivant, ils se répandirent tellement en Afrique que deux cent soixante-dix évêques donatistes furent présents à un synode de leur secte tenu en 330. En revanche ils ne gagnèrent pas beaucoup de partisans hors de l'Afrique, et l'on ne cite que deux communautés donatistes en deçà de la Méditerranée, l'une en Espagne et l'autre à Rome. Ils avaient tenu à posséder une église au centre de la chrétienté; mais ils purent tout au plus se réunir secrètement sur une montagne, en dehors de la ville, ce qui leur fit donner à Rome le nom de *Montenses*, *Campitæ* et *Rupitæ*.

La violence qui poussa les Donatistes à d'incroyables excès dans leur conduite se retrouve dans leur théorie et les précipita dans les plus manifestes extravagances.

Ils étaient partis de ce principe qu'avant eux des docteurs orthodoxes, S. Cyprien lui-même, avaient soutenu en Afrique, savoir : « que celui qui est hors de l'Église ne peut administrer validement un sacrement. » Mais, tandis que S. Cyprien ne regardait comme hors de l'Église et incapables d'administrer les sacrements que les hérétiques, les Donatistes élargirent l'application du principe en prétendant, que celui-là est également incapable qui, par le péché de l'apostasie, s'est, comme traditeur, séparé de l'Église, même lorsqu'il n'en a pas été formellement exclu. Ainsi, tandis que S. Cyprien ne subordonnait l'administration des sacrements qu'à la condition de l'*orthodoxie*, les Donatistes la faisaient encore dépendre de la *moralité* de l'administrateur, et déclaraient l'ordination de Cécilien invalide, parce qu'il avait été sacré par un traditeur.

Jusque-là la lutte des Donatistes avait de l'analogie avec la controverse du Baptême des hérétiques; mais, irrités de ce que Cécilien était reconnu partout, ils attaquèrent en général ses partisans, en renforçant leur accusation et en s'en prenant également à leurs qualités personnelles. « Non-seulement, soutenaient-ils, celui qui est traditeur, mais encore quiconque est en rapport avec un traditeur, cesse d'être membre de l'Église. » C'est ainsi qu'ils en vinrent à l'opinion novatienne de la pureté de l'Église; que, confondant l'Église *visible* et l'Église *invisible*, et voulant imposer à la première les conditions plus strictes de la seconde, ils se cramponnèrent à la prétention, si plausible en apparence, que nul pécheur ne doit être toléré dans l'Église, virginale fiancée du Christ. C'était encore là une assertion novatienne. Toutefois les Donatistes avaient raison de se défendre contre ceux qui les identifiaient avec les Novatiens; car, tandis que ceux-ci excluaient à jamais de l'Église, et malgré toute espèce de pénitence, quiconque avait une fois mortellement péché après le Baptême, les Donatistes admettaient la pénitence comme moyen de se rétablir dans la communion de l'Église.

Mais en revanche ils s'accordaient avec les Novatiens dans la prétention de constituer à eux seuls la pure, la véritable Église. A leurs yeux, le reste du monde était schismatique; les Catholiques étaient, par leur union avec Félix et Cécilien, des fils de traditeurs, *filii traditorum;* tous les sacrements administrés par eux étaient invalides, leurs autels impurs, leurs vases profanes.

Quand donc un Catholique passait dans leurs rangs ils le baptisaient de nouveau, parce que le Baptême qu'il avait reçu d'un fils de traditeur était sans efficacité. Cependant ils faisaient des exceptions et ne rebaptisaient pas toujours, quand l'abstention leur paraissait utile.

Constant, ayant succédé à Constantin le Grand et obtenu dans son partage l'Afrique, fit, dès le commencement de son règne, sentir le poids de son autorité aux Donatistes par ses lieutenants, Ursace, Léontius, Grégoire et d'autres. Les Donatistes réagirent avec fureur contre l'oppression qui les menaçait, et l'on vit alors éclater les violences et le délire des *Circoncellions*. Optat de Milève et S. Augustin décrivent ces sectaires comme un ramas de Donatistes extravagants et fanatiques, la plupart de basse extraction, affichant un zèle tout spécial pour le service de Dieu, évitant tout travail manuel et renonçant à toute propriété. Ils mendiaient leur nourriture ou l'exigeaient de force, parcouraient les provinces sans avoir de domicile fixe nulle part, ce qui leur fit donner le nom de *Circumcelliones*, parce qu'ils circulaient autour des demeures des paysans, *circum cellas rusticorum vagabantur*. On les appelait aussi, en abrégeant, *Circelliones* et *Circuitores*. Quant à eux, ils se nommaient *Agonistæ*, c'est-à-dire soldats du Christ. Les Donatistes postérieurs les comparèrent aux anciens moines. Mais la comparaison est fausse ; car, sauf les *Gyrovagi*, décriés dans l'Église, et les *Satellites*, qui secondèrent Dioscure au brigandage d'Éphèse, l'histoire de l'antique monachisme n'offre aucune analogie avec les Circoncellions.

A l'aide de ces vagabonds enragés qui leur servaient de gardes du corps, les chefs des Donatistes résistaient aux ordres qui leur déplaisaient et enlevaient à main armée les églises des Catholiques. Parfois ils parcouraient les routes en hordes nombreuses, maltraitaient ceux qu'ils rencontraient, attaquaient surtout les docteurs catholiques les plus considérés, pénétraient la nuit dans les maisons, obligeaient les riches à brûler les registres de leurs créances, et jetaient de la chaux et du vinaigre aux yeux des prêtres pour les aveugler.

Ils joignaient à leur violent fanatisme l'ivresse et la débauche la plus grossière, et, couronnant leur folie par un désir maladif du martyre, ils se tuaient par centaines quand on les poursuivait, se précipitaient du haut des rochers, troublaient le culte des Catholiques et celui des païens de la façon la plus sauvage, afin d'être assommés par ceux dont ils attaquaient les cérémonies, offraient parfois de l'argent pour qu'on les tuât, et en appelaient, pour se justifier, à l'exemple du Juif Razias du temps des Machabées (1).

Ces criminels désordres durèrent, avec quelque interruption, jusqu'au temps de S. Augustin. Cependant tous les Donatistes ne pactisaient pas avec les Circoncellions. Ainsi, en 345, plusieurs de leurs évêques demandèrent à Taurinus, général de l'empire, de ramener ces gens à la tranquillité par la force des armes ; ce qu'il fit en effet. A cette même époque mourut Cécilien, l'innocente cause du schisme. Il eut pour successeur, sur le siége de Carthage, *Gratus*, évêque catholique, et les Donatistes persévérèrent dans leur opposition.

L'empereur Constant, voulant les gagner et venir en aide aux Africains appauvris, envoya en 348 deux fonctionnaires, Paulus et Macaire, pour distribuer de l'argent aux nécessiteux et les convier tous à la paix ; mais Donat le Grand, Donat, évêque de Bagai, et d'autres chefs de la secte, excitèrent contre ces fonctionnaires impériaux un vérita-

(1) II *Mach.*, 14, 37.

ble soulèvement, et les obligèrent à prendre les sévères mesures dont plus tard les Donatistes se plaignirent amèrement (*tempora Macariana*). En effet Macaire en fit décapiter quelques-uns, entre autres Donat de Bagai ; d'autres furent exilés, comme Donat le Grand, et, tant que régna Constant, et après lui son frère Constance, les Donatistes ne purent se maintenir que secrètement en Afrique.

Leur sort prit un nouvel aspect sous l'empereur Julien, qui, pour augmenter la perturbation parmi les Chrétiens, rappela tous les évêques exilés, y compris les Donatistes. A la place de Donat le Grand, mort en exil, les schismatiques nommèrent *Parménien* évêque de Carthage, et, aidés par les soldats et les agents de Julien, ils se livrèrent de nouveau à toutes sortes de violences contre les Catholiques. Cependant, Julien étant mort dès 363, ses successeurs non immédiats, Valentinien Ier et Gratien, publièrent, en 373 et 375, des lois très-rigoureuses contre les Donatistes, leur défendirent toute réunion religieuse et confisquèrent leurs églises. Ce fut à cette époque qu'Optat de Milève, en Numidie, écrivit son fameux ouvrage *de Schismate Donatistarum libri VII*, *contra Parmenianum*. Mais ce qui nuisit bien plus que les édits impériaux à la cause des Donatistes, vers la fin du quatrième siècle, ce furent leurs divisions en fractions hostiles les unes aux autres, et tellement nombreuses que, dit S. Augustin, on ne pouvait plus les compter.

Le premier qui fonda un parti spécial, mais faible, fut le savant Donatiste *Tychonius*. Il combattit les deux principales assertions de sa secte : que l'Église, en tolérant les pécheurs, cesse d'être la véritable Église ; et qu'un second Baptême est nécessaire.

Il voulait probablement opérer de cette manière une réconciliation entre l'Église et les Donatistes ; mais il ne recueillit de la part des sectaires que haîne et persécution. Le même sort échut au parti des *Rogatiens*, fondé par Rogatus, évêque donatiste de Cartenne, vers 376, qui réprouvait les Circoncellions et avait adopté des principes plus modérés. On sait peu de choses des *Claudianistes* et des *Urbaniens*; mais la lutte fut d'autant plus remarquable entre les *Maximianistes* et les *Primianistes*. Primien, qui, après la mort de Parménien, était devenu évêque donatiste de Carthage, vers 392, admit dans son église les Claudianistes et d'autres pécheurs notoires, et excommunia en revanche les Rigoristes, et notamment son diacre Maximien.

Une portion de l'Église de Carthage et des Donatistes approuva toutefois la conduite des Rigoristes, et prononça, dans un synode de 393, la déposition de Primien et l'élévation de Maximien à l'évêché de Carthage.

La majorité des évêques donatistes pensait tout différemment, et un grand synode donatiste, tenu à Bagai, se déclara en faveur de Primien, et déposa et bannit à son tour Maximien et ses amis. A dater de ce moment les Maximianistes eurent souvent à subir de la part des autres Donatistes des persécutions sanglantes.

Pendant que les Donatistes se déchiraient ainsi entre eux, S. Augustin devint évêque d'Hippone et Honorius empereur d'Occident. Tous deux donnèrent le coup de grâce au schisme des Donatistes, l'un par son intelligence, sa polémique à la fois douce et rigoureuse, l'autre par la sévérité de ses lois et leur stricte application. Du jour où il fut élevé au siége d'Hippone, S. Augustin ne se lassa pas de combattre les hérétiques par ses écrits et ses prédications, de conférer avec les chefs de la secte, d'être en correspondance avec eux, en même temps qu'il s'efforçait, par une

série de conciles dont il était le promoteur et l'âme, d'affranchir sa propre Église de divers abus qui s'y étaient introduits et qui donnaient aux Rigoristes des prétextes pour maintenir le schisme.

Ces synodes offrirent aux sectaires les conditions les plus douces pour rentrer dans l'Église, garantissant notamment à leur clergé la possession de leurs dignités.

La plupart des évêques donatistes se montrèrent peu disposés à se rendre aux conférences. Ils refusaient de discuter avec S. Augustin, parce qu'ils craignaient sa supériorité bien établie, et préféraient avoir recours aux injures et aux calomnies. Ils repoussèrent aussi dédaigneusement l'invitation formelle que leur adressa, en 403, un concile de Carthage de prendre part à un colloque religieux. En général le succès du zèle de S. Augustin et les nombreux prosélytes qu'il gagnait exaspéraient les Donatistes, qui renouvelaient leurs violences, et précipitaient derechef les Circoncellions dans leurs extravagances.

Ils déterminèrent ainsi l'empereur Honorius à promulguer un sévère édit contre les perturbateurs du culte public. Les évêques catholiques avaient jusqu'alors évité d'invoquer le bras séculier contre les schismatiques, et S. Augustin s'était spécialement prononcé contre cet appel; mais la brutalité des Donatistes obligea les évêques, en 404, à recourir à ce dernier remède, et un concile de Carthage pria l'empereur d'imposer des amendes aux sectaires. Honorius, avant même d'avoir reçu les députés du concile, avait publié un édit beaucoup plus rigoureux que ne le demandaient les évêques et menaçait les Donatistes d'amendes et de bannissement. Immédiatement après, en l'année 404, il publia une série de décrets encore plus durs, et ordonna qu'on enlevât toutes les églises aux Donatistes. Il s'ensuivit de nombreux retours à l'unité, et, comme conséquence, un nouvel édit de 407, accordant pleine amnistie aux Donatistes repentants, et proclamant les plus sévères menaces contre les récalcitrants. Ces lois furent renouvelées l'année suivante; et toutefois, probablement à la vue des dangers politiques que courait l'Afrique, Honorius accorda en 409 une pleine liberté religieuse à tous les partis chrétiens; mais il revint sur cette mesure quelques mois après, à la demande d'un concile de Carthage, et, en même temps, les évêques catholiques renouvelèrent leur proposition d'une conférence générale de religion, tenue sous l'autorité de l'empereur. En effet Honorius s'empressa d'en ordonner la convocation, et en 411 il envoya un des principaux personnages de l'empire, le tribun Marcellin, en Afrique, pour présider le colloque et en publier les décisions au nom de l'empereur. Il y parut deux cent quatre-vingt-six évêques catholiques et deux cent soixante-dix-neuf évêques donatistes. On élut de chaque côté sept orateurs. S. Augustin et Aurélius étaient les principaux orateurs catholiques; Primien de Carthage, Pétilien de Constantine et Émérite de Césarée, ceux des Donatistes. Avant l'ouverture de la négociation les Catholiques avaient déclaré par écrit que, « si les Donatistes pouvaient démontrer que la véritable Église avait disparu partout, excepté chez eux, ils se soumettraient et renonceraient à leurs évêchés; que, si les Catholiques parvenaient à établir le contraire, ils étaient néanmoins prêts à laisser dans leurs fonctions les évêques donatistes qui rentreraient dans l'Église; que les évêques réunis alterneraient avec les évêques catholiques dans l'accomplissement de leur charge, et que, si les fidèles n'acceptaient point cet arrangement, les

deux évêques catholique et donatiste résigneraient leur charge et qu'on élirait un nouvel évêque. »

Le colloque (*collatio*) eut lieu en 411, par conséquent cent ans après le commencement du schisme, et il dura trois jours. Les Donatistes cherchèrent d'abord à troubler la marche de la négociation par des subterfuges et des sophismes, et à empêcher la solution de la question principale en élevant toutes sortes de questions accessoires, en demandant, par exemple, qui avait, à proprement parler, désiré le colloque? Ils ne voulaient même pas prendre place auprès des *pécheurs*, et on ne parvint qu'à grand' peine, et le troisième jour seulement, à les amener à discuter les deux questions capitales, l'une dogmatique : L'Église, en tolérant les pécheurs, cesse-t-elle d'exister? l'autre historique : Qui fut la cause du schisme?

S. Augustin réduisit promptement les Donatistes au silence quant au premier point. Quant au second, des documents authentiques et vérifiés prouvèrent si évidemment l'innocence de Cécilien et de Félix d'Aptonge que Marcellin finit par proclamer que les Catholiques avaient triomphé dans tous les articles controversés. Quelques jours après il publia au nom de l'empereur un édit en vertu duquel les Donatistes ne pouvaient plus tenir d'assemblées religieuses et leurs églises étaient livrées aux Catholiques. Les Donatistes en appelèrent à l'empereur ; mais Honorius confirma la sentence de Marcellin et publia, en 412, une nouvelle loi frappant d'amende et de bannissement les Donatistes laïques et clercs. La conviction ou la crainte ramena alors des centaines de Donatistes à l'Église, et S. Augustin continua par ses écrits à travailler à l'union et à réfuter les griefs des Donatistes contre Marcellin et le Colloque. Marcellin, auquel S. Augustin avait dédié son ouvrage *de Civitate Dei*, fut, peut-être par suite des intrigues des Donatistes, faussement accusé de trahison politique et condamné à mort par Marin, lieutenant de l'empereur en Afrique. Toutefois Honorius confirma son premier édit, rendit même un honorable témoignage à la mémoire du malheureux Marcellin, et déclara, en 414, les Donatistes civilement infâmes, etc. En 415 il leur interdit toute réunion religieuse sous peine de mort, malgré S. Augustin, qui n'avait pas cessé de protester contre ces mesures de proscription, en vertu du principe *Ecclesia non sitit sanguinem.*

A dater de ce moment les Donatistes disparurent peu à peu, quoique, après la mort d'Honorius, ses successeurs, Valentinien III et Théodose II, se crurent encore obligés de renouveler les lois pénales qui les frappaient (428). Ce fut durant cette même année que les Vandales conquirent l'Afrique, et, quoique eux-mêmes hérétiques ariens, ils opprimèrent les Donatistes comme les autres partisans de l'Église. On n'entendit plus guère parler des Donatistes, dont quelques faibles restes semblent s'être perpétués jusqu'au septième siècle, c'est-à-dire jusqu'à la conquête de l'Afrique par les Sarrasins. Depuis lors il n'en est plus question du tout.

Les principales sources pour l'histoire de la controverse des Donatistes sont les lettres et les ouvrages de S. Augustin et le célèbre livre d'Optat de Milève, *de Schismate Donatistarum lib. VII.* La meilleure édition en fut publiée par les soins de Dupin (Paris, 1700; Anvers, 1702, in-fol.), qui y ajouta des notes, une excellente histoire (*Historia Donatistarum*), et la plupart des documents importants existant sur cette question. En outre Henri de Valois, dans un appendice à son édition d'Eusèbe ; Tillemont (*Mémoires*, t. VI); le cardinal Noris (*Opp.*, t. IV, ed. Baller.); Ittig (*Hist. Donat.*); Walch (*Hist. des Hé-*

rés., t. IV) et d'autres, ont raconté en détail cette longue controverse.

HÉFÉLÉ.

DONOSO CORTÈS (JUAN FRANCISCO MARIA DE LA SALUDE) naquit le 6 mai 1809 à Valle de la Sarena, village où s'étaient réfugiés ses parents, Pédro Donoso Cortès et Doña Eléna Canedo, à l'approche des Français, et qui n'était pas très-éloigné de leur propriété de Valdegamas. Donoso entra, à l'âge de cinq ans, dans une école primaire, termina ses humanités à onze ans, étudia le droit à Salamanque, et fut, dès l'âge de seize ans, en état de passer sa licence. Toutefois, les statuts ne permettant de prendre ce grade qu'à vingt-cinq ans, Donoso Cortès s'adonna avec ardeur à l'étude de la philosophie, de l'histoire et de la littérature, et l'un de ses professeurs, don Manuel Quintano, ayant été nommé à une chaire nouvellement créée à Cacérès, proposa à sa place l'étudiant de dix-neuf ans, qui fut agréé. Il épousa bientôt après une de ses auditrices, qu'il perdit en peu de temps. Cette mort prématurée ne ramena pas sérieusement encore à Dieu le jeune professeur éploré. A cette époque la jeunesse espagnole, enthousiaste et trop souvent égarée, aspirait à revoir l'Espagne grande, puissante et libre, comme dans les siècles passés; mais, croyant le clergé à jamais voué à la cause de l'absolutisme, elle embrassa par une réaction trop fréquente un vague rationalisme et un libéralisme faux ou exagéré. Les libéraux espéraient que la liberté politique serait garantie par l'élévation au trône d'Isabelle, que le roi Ferdinand VII son père avait instituée héritière de la couronne, en abrogeant la loi salique, introduite en Espagne depuis Philippe V. Malgré la contradiction flagrante de leurs opinions habituelles avec le rétablissement d'un droit du moyen âge, les libéraux soutenaient avec ardeur la cause d'Isabelle, et Donoso lui-même remit au roi Ferdinand VII un Mémoire dans lequel il déployait beaucoup de savoir et d'éloquence en faveur de l'abrogation de la loi salique. Ce travail lui valut, quoiqu'il n'eût que vingt-trois ans, une haute position dans le ministère des grâces et de la justice (1832). Après la mort de Ferdinand VII Donoso défendit énergiquement la cause d'Isabelle. Il fut nommé depuis aux Cortès de 1835 et secrétaire du conseil des ministres. Les libéraux étaient séparés alors en modérés et en progressistes. Lorsque ces derniers prirent la haute main dans le conseil de la reine, Donoso donna sa démission et s'abstint de toute participation à la persécution dont l'Église catholique devint bientôt l'objet. Il avait déjà fait paraître son *Essai sur la Diplomatie européenne depuis la révolution de Juillet jusqu'au traité de la quadruple alliance* et fondé le journal *l'Avenir*. Il continua à fournir de nombreux articles historiques et politiques à cette feuille quotidienne, ainsi qu'au *Piloto*, *Correo nacional*, et surtout à la *Revista de Madrid.*

En même temps il recommandait vivement aux libéraux les principes de l'ordre, dans des conférences sur le droit politique qu'il faisait à l'Athénée de Madrid, et luttait contre Espartéro, chef des progressistes, qui prétendait enlever à la reine Marie-Christine la régence et la tutelle de ses enfants. Lorsqu'Espartéro eut réussi, Donoso suivit la reine Marie-Christine en France, où il devint son secrétaire privé, et d'où il publia divers manifestes contre le duc de la Victoire.

Le maréchal Narvaez ayant renversé Espartéro en 1843, Donoso retourna en Espagne avec la reine Marie-Christine, devint le secrétaire et le directeur des études de la reine Isabelle, alors déclarée majeure, rentra aux Cortès, et refusa à plusieurs reprises de faire partie du cabinet. Son discours en faveur du ma-

riage d'Isabelle avec l'infant don François d'Assise et de sa sœur avec le duc de Montpensier excita une grande sensation. Le roi Louis-Philippe le nomma grand-officier de la Légion d'Honneur; la reine le créa marquis de Valdegamas et le nomma ambassadeur à Berlin, où il fut témoin des événements de 1848.

Quelque temps auparavant il s'était opéré une grande révolution dans son intérieur; il était devenu sincèrement catholique. On peut facilement admettre que son amour pour les pauvres fut l'anneau auquel se rattacha la chaîne des miséricordes divines à son égard. Toutefois, une catastrophe douloureuse et subite fut l'occasion de son retour : il perdit son plus jeune frère, Pédro, qui avait toujours été un fervent catholique et un zélé carliste, et dont les derniers entretiens firent une profonde impression sur l'âme intelligente et probe de Donoso. Pédro légua à son frère sa foi et son exemple. Donoso se voua tout entier à la cause de l'Église; il étudia successivement et à fond le catéchisme d'abord, puis la théologie mystique, les ouvrages des grands ascètes de l'Espagne, sainte Thérèse et Louis de Grenade. Il abandonna son poste diplomatique et revint prendre sa place aux Cortès. Il y tint, le 4 janvier 1849, un discours sur les affaires de Rome, dans lequel il compara la dictature et la révolution, et ce discours l'éleva au premier rang des orateurs du siècle. Il conquit l'admiration générale par un second discours qu'il prononça en 1850 sur la situation générale de l'Europe. « Si les gouvernements représentatifs, disait-il, vivent de discussions modérées, les discussions interminables les tuent. Nous avons vu périr l'Allemagne constitutionnelle parce que ses assemblées n'ont su ni gouverner ni laisser gouverner les autres; elles ont voulu être reines : Dieu les a frappées de stérilité; elles ont avorté et n'ont pas même été mères.... »

Élu membre de l'Académie royale d'Espagne, il choisit pour sujet de son discours de réception les beautés littéraires de la Bible (1). La traduction de ces discours, qui ont charmé toute l'Europe, ne peut donner qu'une faible esquisse de l'effet que produisait l'orateur parlant dans sa langue harmonieuse et sonore, avec la magie d'une éloquence à la fois forte de raison et belle de poésie, heureux mélange de fine satire et d'inépuisable douceur, parfois assaisonnée d'ingénieux et brillants paradoxes. — Sa conversation vive, animée, entraînante, faisait pressentir le puissant orateur.

Ses écrits sont peu nombreux, mais d'une grande portée. Son *Essai sur le Catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, perpétuera son nom en Espagne. Le premier livre développe cette grave proposition : « Toute grande question politique renferme une grande question théologique. » Le sens profond et la foi vive de Donoso Cortès font seule comprendre comment, accablé du poids des affaires et entraîné par les distractions journalières de la politique, il a pu embrasser dans toute son étendue l'immense portée de la science théologique. Toutefois ses idées catholiques n'étaient pas toujours en parfait équilibre avec ses opinions politiques. L'opposition qu'il rencontra entre ses principes et la manière dont les affaires publiques étaient conduites en Espagne n'en fit sous aucun rapport un fataliste, mais le jeta dans une sorte de quiétisme qu'expliquent ses rapports avec les piétistes de Berlin, son goût presque exagéré pour les idées absolues, et la soudaineté même de son retour à la foi, qui ne lui permit pas de dépouiller entièrement les impatiences du vieil homme.

(1) Imprimé dans le journal *la Cruz*, publié à Séville.

Mais jamais Donoso ne se montra hostile à la liberté politique ni à la monarchie constitutionnelle ; il les servit jusqu'au dernier jour de sa vie, fit souvent l'éloge de la Constitution anglaise dans ses écrits, et chercha à faire prévaloir en toutes circonstances cette idée fondamentale de sa science politico-théologique : « La monarchie constitutionnelle, telle que la comprennent les esprits les plus modérés de tous les pays, peut être, au même titre que la monarchie absolue, le symbole de l'autorité politique, qui n'est elle-même qu'une figure de l'autorité religieuse. »

Donoso Cortès, malgré le tour hyperbolique de son style, doux et modéré en réalité, et ennemi de toute exagération, déplorait la division qui s'était déclarée entre les Catholiques de France à l'occasion de la loi sur l'enseignement et du coup d'État du 2 décembre.

Ambassadeur pendant deux ans à Paris, la sincérité de sa foi bien connue et la noblesse de son caractère lui permirent de se faire tout à tous, sans jamais compromettre sa dignité. Lorsqu'il tomba malade, son premier soin fut de penser aux pauvres. Il y avait longtemps que ceux de Madrid recevaient les cinq sixièmes de ses revenus, et il ne laissait pas s'écouler une semaine sans visiter les Petites Sœurs des Pauvres de Paris et les indigents des faubourgs.

Il mourut le 3 mai 1853, à peine âgé de quarante-quatre ans. L'Espagne perdit en lui un de ses plus nobles enfants, un de ses plus utiles ministres. On ouvrit une souscription nationale à Madrid pour lui ériger, ainsi qu'à Balmès, un monument, et le gouvernement le fit transporter avec pompe, et à ses frais, de Paris à Madrid.

Cf. *Juan Donoso Cortes, marquis de Valdegamas*, par le comte de Montalembert (extrait du *Correspondant* du 25 août 1853, Paris, 1853). Les amis de Donoso préparent à Madrid une édition complète de ses œuvres et de ses discours.

Buss.

DONUS Ier, Romain de naissance, fut élu Pape en 679 et ne régna qu'un an et cinq mois. Constantin Pogonat l'invita à prendre part au sixième concile œcuménique, où devait se résoudre la controverse du monothélisme. Donus était mort lorsque la lettre de l'empereur parvint à Rome. Son successeur, Agathon, y répondit en prenant part au concile. Platina dit (1) que Donus embellit l'antique basilique de Saint-Pierre et d'autres églises de Rome, et ramena à l'obéissance envers le Saint-Siége l'archevêché de Ravenne, depuis longtemps séparé de Rome par un schisme.

DONUS II, également né à Rome, homme paisible et silencieux, fut élu Pape en 974, et mourut au bout de quelques mois sans avoir laissé aucune trace mémorable de son pontificat.

DOR (דּאֹר, דּוֹר, Δῶρ, Δῶρα), dont les environs sont nommés Nephatdor, נַפַּת־ נְפוֹת (2), était un port de la Méditerranée, habité par des Cananéens (Philistins), dont le roi fut battu par Josué (3). Ce port échut en partage à la tribu de Manassé, qui ne sut pas s'en emparer (4) ; cependant, on voit que, sous Salomon, il appartenait aux Israélites (5). Le livre des Machabées (6) dit que Dor fut assiégé par Antiochus Sidètes. Josèphe fait mention de sa restauration par Gabinius. Il était situé à neuf milles romains au nord de Césarée (7), vers Ptolémaïs, dans la proximité du Carmel ; mais il était complétement dé-

(1) *Vita Pontif.*
(2) *Josué*, 11, 2. III *Rois*, 4, 11.
(3) 12, 3.
(4) *Josué*, 17, 11, 12. *Juges*, 1, 27.
(5) III *Rois*, 4, 11.
(6) I *Mach.*, 15, 11.
(7) *Onomast.*

vasté au temps de S. Jérôme. Cependant on voit un évêque de cette ville au concile de Constantinople de 553. Le village actuel de Tortura (Tentura) occupe l'ancien emplacement de Dor.

DORDRECHT (SYNODE DE). La controverse des Arminiens (1) ou Remontrants et des Gomaristes ou Contre-remontrants, secte puritaine, strictement calviniste et plus démocratique que la première, avait, en se prolongeant, pris un caractère de plus en plus amère. Cependant la victoire semblait incliner vers les Arminiens, lorsque le parti des Gomaristes fut complétement relevé par le chef énergique et puissant qui se mit à sa tête; ce chef fut le prince d'Orange, Maurice, comte de Nassau. Il caractérisa clairement l'espèce de part qu'il prenait à ces disputes théologiques en disant au bourgmestre de Gouda : « Je n'entends rien à la prédestination, et je ne sais si elle est grise ou bleue; ce que je sais, c'est que les flûtes d'Olden-Barneveld et les miennes ne sont en aucune façon d'accord. » Ce fut donc, non par zèle religieux, mais dans un intérêt tout à fait politique, qu'il prit fait et cause pour les Contre-remontrants. Ceux-ci, plus nombreux que leurs adversaires, assurés par conséquent de la majorité des voix, avaient demandé avec instance qu'un synode national se réunît et mît un terme au dissentiment. Les Remontrants avaient eu de bons motifs pour s'y refuser. Enfin, en novembre 1617, l'influence du prince auprès des états généraux obtint, de quatre provinces (Seeland, Gueldre, Frise et Grœningue) contre trois (Over-Yssel, Utrecht et Hollande), qu'un synode national s'assemblerait à Dordrecht, et, bientôt après, toutes les provinces adoptèrent le projet : Utrecht et la Hollande, de force; Over-Yssel, grâce à la promesse qu'on fit de n'avoir recours à aucune contrainte religieuse et de ne tendre qu'à la conciliation. L'ouverture fut fixée au 1er novembre 1618. Ce ne devait être qu'un synode national; cependant, pour donner plus de poids à ses décisions, on invita des députés de l'Église réformée d'Angleterre, de France, d'Allemagne et de Suisse. Déjà le synode national de France avait désigné ses deux députés, Dumoulin et Rivet; mais le roi, mécontent de la marche des affaires, et craignant l'influence anglaise, leur interdit de partir. L'électorat de Brandebourg refusa de se faire représenter, et il fallut les vives instances des états généraux pour que la Suisse se décidât à envoyer sept députés. Mais tandis, que les députés d'Angleterre, d'Écosse, du Palatinat, de Hesse, de Brême, d'Emden, de Hanau, de Herborn, de la Suisse et de Genève, ne montaient qu'à 28, il parut à Dordrecht 58 Contre-remontrants, dont 5 professeurs, 33 prédicateurs et 20 anciens; et cette majorité seule annonçait aux Arminiens le sort que leur réservait le synode auquel ils avaient été, non pas invités, mais requis de comparaître en qualité d'accusés. Nous ne donnerons pas le détail d'une assemblée qui ne compta pas moins de 180 sessions, et dura du 13 novembre 1618 au 19 mai 1619.

On peut lire les actes de ce synode (1), recueillis par les deux partis, et il faut les comparer, parce que chacun d'eux a introduit ou a laissé de côté ce qui était favorable ou défavora-

(1) *Voy.* ARMINIENS.

(1) *Acta Synodi nationalis in nomine D. N. J. C. auctoritate... ordinum generalium fœderati Belgii Provinciarum Dordrechti habitæ*, 1618 et 19, Lugd. Bat., 1618, in-fol.; plus complet, Hannov., 1620, in-4°, édition publiée par les Contre-remontrants, et *Acta et Scripta synodalia Dordracena ministrorum Remonstrantium in fœderato Belgio*, Harderwici (probablement Anvers), 1620, in-4°, publié par les Remontrants.

ble à sa cause ; il faut en outre consulter la lettre que le théologien Jean Hales, prédicateur de l'ambassade anglaise à la Haye, écrivait à cette époque à l'ambassadeur pour lui rendre compte de la marche et des faits les plus remarquables du synode, si l'on veut se former un jugement exact de toute cette affaire. Nous en extrayons ce qu'il nous importe de savoir.

La première session fut tenue le 13 novembre 1618 ; dans la seconde, le prédicateur de Leeuwarden (capitale de la Frise), Jean Bogermann, théologien strictement calviniste, fut élu président. Dans les suivantes, on arrêta une nouvelle traduction de la Bible en hollandais, dont on chargea plusieurs prédicateurs. On ordonna en même temps que les ministres de la parole expliqueraient le catéchisme tous les dimanches.

Le 6 décembre, dans la vingt-deuxième session, parurent les Remontrants, Episcopius à leur tête. Celui-ci prit la parole et déclara qu'ils étaient prêts à entrer en conférence, *collationem*, sur les points qu'ils avaient défendus jusqu'alors. Les Contre-remontrants n'adhérèrent pas à cette proposition. Episcopius prononça le lendemain un discours fort animé ; il fit entendre aux Contre-remontrants maintes vérités amères, mais ne changea pas leurs dispositions; leur mauvais vouloir s'accrut au contraire lorsque, dans la 25e session, Episcopius lut un long factum dans lequel il déniait au synode le droit de décider, parce que ses membres étaient à la fois accusateurs et juges, et soutenait qu'il fallait apprécier les opinions des deux partis, non d'après leur conformité avec les deux symboles de foi néerlandais, mais d'après leur conformité avec la sainte Écriture, ajoutant qu'il fallait reviser ces deux symboles, ne donner aucune solution sur les articles controversés, s'entendre à l'amiable en laissant à chacun la liberté de ses opinions ; que, si l'on ne pouvait y parvenir, il fallait abandonner à l'autorité civile le soin de régler l'enseignement et le culte divin, et, dans le cas où quelqu'un se sentirait blessé dans sa conscience par ces arrangements, se contenter de ne pas le charger d'une fonction ecclésiastique et le laisser jouir de toute sa liberté religieuse. Les Contre-remontrants rejetèrent toutes ces propositions. Ils exigèrent que les Remontrants expliquassent et défendissent leurs opinions sur les cinq articles controversés, sans toucher à la doctrine de Calvin, et surtout sans parler contre la réprobation éternelle. Les Remontrants, n'ayant pu consentir à des exigences aussi exorbitantes, furent exclus du synode dans la 57e session (14 janvier 1619) et menacés de la rigueur des lois pénales ecclésiastiques. Il n'y eut que quelques théologiens étrangers, parmi tous les membres du synode, qui désapprouvèrent ces mesures excessives.

Les Remontrants n'eurent plus alors qu'un dernier moyen de se défendre ; ils exposèrent et motivèrent leurs opinions dogmatiques dans un très-long Mémoire qu'ils remirent au synode. L'examen de ce document fit éclater des divergences notables entre les membres du synode ; les théologiens de Brême et d'Angleterre, ayant à leur tête Matthias, recteur et professeur de Brême, se déclarèrent sur divers points en faveur des Remontrants. La discussion fut longue et vive. Enfin on arrêta cinq canons dont le ton fondamental était strictement calviniste, mais qui étaient si habilement rédigés que les membres du synode qui n'admettaient pas le fond de ces conclusions purent y souscrire. Les théologiens remontrants invités au synode furent destitués de leurs fonctions ecclésiastiques et académiques, à moins d'amendement ; les autres têtes remuantes du parti devaient être jugées par les synodes provinciaux. Les esprits

plus modérés, désireux d'instruction, devaient être doucement amenés à s'unir à l'Église. Tout emploi ecclésiastique était retiré à quiconque refuserait de souscrire les conclusions synodales.

Alors la persécution, qui avait déjà commencé avant la publication des conclusions ratifiées par les états généraux, devint générale, et Maurice se montra infatigable dans la poursuite des Remontrants. Près de deux cents prédicateurs furent destitués; Episcopius et les treize théologiens invités au synode et beaucoup d'autres Remontrants furent exilés, toutes leurs réunions sévèrement interdites, et les moindres manifestations dans le sens des Remontrants déclarées un crime capital.

Le synode avait terminé ses travaux proprement dits le 9 mai 1619, par sa 154e session, et les théologiens étrangers quittèrent Dordrecht. Les Contre-remontrants néerlandais tinrent encore vingt-six sessions pour prendre des mesures relatives à des affaires locales.

Les dissidents de tous les pays jugèrent de diverses façons les résultats de ce synode. Tandis que les partisans des opinions strictement calvinistes, comme ceux de la Suisse et du Palatinat, ne tarirent pas d'éloges, les Réformés moins stricts s'associèrent aux Remontrants dans leur blâme amer. L'électorat de Brandebourg rejeta les décisions de Dordrecht, et le synode des réformés français, tenu à Alais en 1620, les adopta, quoique plus tard beaucoup d'entre eux s'élevassent contre le serment imposé aux professeurs et prédicateurs. Jacques Ier, roi d'Angleterre, défendit expressément en 1620 à tous les prédicateurs de prêcher sur l'élection de la grâce dans le sens du synode de Dordrecht. Enfin les théologiens luthériens ne furent guère satisfaits non plus des décisions du synode.

Le protestant Léo, dans son *Histoire universelle*, dit « qu'il considère comme un grand bonheur le résultat principal de ce synode, qui maintint la rigueur calviniste et donna une règle fixe à la doctrine et à l'organisation de l'Église réformée des Pays-Bas; que, dans tous les cas, il était plus avantageux au but de l'Église visible (qui est le salut des âmes) d'opposer cette norme à l'anarchie des convictions que d'abandonner les fidèles au règne arbitraire de toutes les opinions individuelles. » Certes nous n'avons aucun motif de contredire cette assertion du savant historien; mais on conviendra qu'elle est la condamnation péremptoire du principe protestant, et que, avec une pareille proscription de ce que le docte historien appelle le *subjectivisme* des convictions, jamais le protestantisme n'aurait pu prévaloir nulle part. Les Contre-remontrants avaient sans doute parfaitement raison de prétendre, en voyant les Remontrants rejeter les deux symboles néerlandais et ne vouloir admettre que l'Écriture sainte comme norme de leur foi, que l'erreur s'était toujours ainsi rattachée à la lettre des Écritures, et que les luttes de l'Église avaient précisément servi à interpréter l'Écriture et à distinguer le vrai du faux dans les explications que les partis en avaient données; que, si on voulait méconnaître le résultat de ces luttes et de l'intervention de l'Église, et en revenir au simple texte littéral, on rejetait incessamment l'Église dans l'enfance, et on donnait toute latitude aux erreurs les plus dangereuses, depuis longtemps combattues et défaites, de relever la tête et d'étouffer la vérité parmi les hommes. Mais cette assertion si vraie des Contre-remontrants condamne absolument les Réformés, qui, eux aussi, rejetèrent tout d'abord le résultat de seize siècles de développement doctrinal dans l'Église et recoururent aveuglément à la lettre morte de l'Écriture sainte.

Cf. H. Léo, *Manuel d'Hist. univ.*,

vol. 4 ; Kampen, *Hist. des Pays-Bas*, vol. 2 ; Schröckh , *Histoire de l'Église depuis la réforme*, 5 part. ; Ersch et Gruber, *Encyclopédie univ.*, tom. 27 ; Matth. Graf, *Documents pour servir à l'histoire du Synode de Dordrecht*, 1825 ; Brandt, *Histoire de la Réforme dans les Pays-Bas.*

FRITZ.

DORMANTS (LES SEPT FRÈRES). *Voyez* DÈCE et la Persécution sous Dèce, t. VI, p. 107.

DOROTHÉE, patronne de la Prusse, fille d'un paysan, née dans la moitié du quatorzième siècle, mariée à Dantzig à un ouvrier, dont elle eut neuf enfants, parvint seulement à l'âge de quarante-quatre ans à satisfaire le désir de son âme et à se vouer complétement au service de Dieu. Après avoir fait plusieurs pèlerinages, elle se retira dans une cellule près de la cathédrale de Marienwerder, pour y vivre d'après une règle que le Christ lui-même, disait-elle, lui avait révélée. Elle mourut la première année de sa clôture, ayant, suivant la tradition, reçu directement des mains du Christ la sainte Communion, après avoir obtenu, durant sa courte retraite, les plus grandes grâces et le don des miracles.

Ses dépouilles mortelles répandirent d'agréables parfums, et les malades qui les touchèrent recouvrèrent la santé. Sa tombe fut également signalée par des miracles. Les grands-maîtres de l'ordre Teutonique sollicitèrent, dit-on, de concert avec le clergé du pays, le Pape Boniface IX de canoniser la sainte veuve, et les actes étaient commencés, en 1404, lorsque les chevaliers teutoniques, ayant reconnu que Dorothée, durant sa vie, avait vivement blâmé la conduite de l'ordre, et avait, durant une vision, vu un des grands-maîtres dans les enfers, cessèrent toutes les demandes favorables à la canonisation.

Il est évident que l'Église eut des motifs plus graves pour laisser tomber ce procès de canonisation. Le peuple la vénère comme patronne de la Prusse. *Voyez* Schröckh, *Histoire de l'Église*, t. XXXIII, p. 415 ; Ersch et Gruber, *Encyclopédie univ.*

HAAS.

DORTOIRE. *Voyez* COUVENT.

DOSITHÉE, qui, d'après Épiphane, avait été d'abord juif, puis samaritain (1), vécut, au dire d'Hégésippe, dans le premier siècle de l'ère chrétienne. Les renseignements sur son compte sont très-vagues. Plusieurs auteurs, Philastre entre autres, ont prétendu qu'il y avait eu deux hommes de ce nom, dont l'un avait été, longtemps avant la venue de Jésus-Christ, le maître de Sadok et le fondateur de la secte des Saducéens, et dont l'autre avait répandu sa doctrine théosophique au temps même de Jésus-Christ.

D'après sa doctrine, telle qu'on en peut juger suivant Origène (2), le Pseudo-Clément (3), Épiphane (4) et Théodoret (5), il appartenait au parti gnostique qui se forma du syncrétisme de la théologie pagano-judaïque et du Christianisme. C'est ce qui explique le mélange qu'on trouve chez lui des opinions d'ailleurs si divergentes des Samaritains et des Esséniens. L'attente générale où l'on était, de son temps, du Messie, le décida à se faire passer pour l'envoyé de Dieu. Comme cette prétention était évidemment contraire aux paroles des Prophètes, il rejeta leur autorité, admit seulement, en les altérant, les cinq Livres de Moïse, conserva l'usage de la circoncision, qu'il attribua au Dieu souverainement bon, et se distingua de tous les autres gnostiques en niant l'existence des anges et en affirmant l'éternité du monde.

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 22.
(2) *Contra Cels.*, l. I et VI.
(3) *Hom.*, II, 24.
(4) *Hær.*, XIII.
(5) *Hæret. Fab.*, c. 2.

Il menait une vie très-austère, à la façon des Esséniens, et imposait à ses partisans une règle extrêmement sévère et mortifiée, leur interdisant l'usage de la viande, tenant à une stricte observance du sabbat, et les obligeant à conserver pendant toute la durée de ce jour l'attitude qu'ils avaient au commencement. Il choisit parmi ses adhérents trente disciples et parcourut avec eux la Samarie. Il avait aussi dans sa suite une femme qu'il nommait la Lune.

Après sa mort le nombre de ses disciples s'accrut sensiblement. On est d'accord en général pour dire qu'il mourut de faim dans une grotte, mais on l'est moins sur le motif de ce genre de mort; les uns prétendent qu'il se réfugia dans une caverne pour échapper à ses ennemis; les autres que ce fut pour tromper ses disciples et leur faire croire qu'il était monté au ciel; les autres enfin que l'esprit de pénitence et de mortification le poussa jusque-là. C'est à tort qu'on le compte parmi les sectaires et les hérétiques de l'Église chrétienne. Le parti qu'il créa, et qui le considéra comme le Messie, dura jusqu'au sixième siècle; car Eulogius, patriarche d'Alexandrie, qui mourut en 608, écrivit encore contre ce parti. *Voyez* Hilger, *Histoire des Hérésies,* p. 144.

THALLER.

DOTATION DE L'ÉGLISE (*dos Ecclesiæ*), biens attribués à une église lors de sa fondation, pour assurer, par des rentes, l'entretien du culte, des bâtiments et du clergé chargé de cette église. A cette dotation se rattachent les biens adventices ou acquis, *bona adventitia*, *acquisita*, par des donations, des testaments, des fruits intercalaires, des fondations générales ou particulières. Ainsi les biens d'une église se composent de capitaux, de rentes perpétuelles, de droits d'usufruit et d'immeubles.

Il est de principe qu'aucune église ne peut être fondée et consacrée avant que l'évêque, dans une enquête préalable, ait vérifié qu'il existe une dotation suffisante (1); car même la fondation d'un bénéfice isolé, dans une église déjà érigée et dotée, suppose l'existence préalable des moyens suffisants pour entretenir l'ecclésiastique chargé du bénéfice et pour subvenir aux exigences de la fonction nouvellement créée.

La dotation d'une église est en général inaliénable dans sa substance, et ce n'est qu'en cas d'urgence, s'il y a défaut total de toute autre ressource, et après en avoir obtenu le consentement des supérieurs ecclésiastiques et des autorités civiles compétentes (2), qu'on peut entamer une portion du fonds dotal (3).

PERMANEDER.

DOTATION ECCLÉSIASTIQUE. La dotation (4) d'une église a un double but: d'abord l'entretien des bâtiments et des frais du culte, ensuite la sustentation des ecclésiastiques institués dans cette église. La masse des biens et revenus destinés à cette double fin se distingue donc en *biens de la fabrique* ou dotation de l'église dans le sens strict (5 et en *bénéfices*, *prébendes*, ou dotation ecclésiastique proprement dite, et c'est celle dont il s'agit ici.

Dès le cinquième siècle les églises furent en général dotées d'immeubles, dont les revenus étaient en partie abandonnés au supérieur ecclésiastique et à ses coopérateurs. Très-souvent aussi on attribuait au clergé une portion déterminée de la dîme et d'autres droits d'usufruit ou des rentes qui appartenaient à l'église.

Dans les temps modernes toutes ces institutions ont été modifiées en Allemagne, et complétement changées, sinon entièrement abolies, en France.

(1) *Nov.* 67, c. 2; c. 8, X, *de Consecr. eccl.*, III, 40.
(2) *Voy.* CURATELLE DE L'ADMINISTR. ECCLÉS.
(3) *Voy.* ALIÉNATION.
(4) *Voy.* l'art. précédent.
(5) *Voy.* FABRIQUE.

A. *Dotation des cathédrales et des collégiales.* La sécularisation des biens de l'Église, opérée en Allemagne au commencement du siècle, enleva aux évêques et aux chapitres la plus grande partie des biens-fonds qu'ils avaient possédés jusqu'alors ; en échange les concordats et les bulles de circonscription, stipulèrent pour eux des traitements en argent, outre le logement ou une indemnité de logement. Ces dotations, découlant du trésor public ou du fond central institué dans certains États pour les églises épiscopales, ne sont toutefois que provisoires en droit, et ne doivent durer que jusqu'au moment où l'on aura constitué l'équivalent en rentes provenant d'un immeuble libre de toute charge.

En *Autriche* les biens de la mense épiscopale sont, outre les prébendes des chapitres, encore en grande partie constitués en biens-fonds et en usufruit ; ce n'est qu'à défaut de ces biens-fonds que le surplus est couvert par des fonds de réserve. Ainsi, par exemple, l'archevêché de Vienne possède, outre le palais et la curie archiépiscopale, la maison n° 236 au Heidenschuss, la maison n° 854 dans la rue des Écoles, puis le moulin dit des Chanoines (Herrenmühle) et des jardins, fonds de terre, prés, vignes et des revenus assez nombreux tout autour de Vienne ; de plus, les seigneuries de Saint-Vit, Lainz, la collégiale du Saint-Esprit de Erdberg, la seigneurie paroissiale de Pertholdsdorf, les seigneuries de Neunkirchen, Kranichberg, Kirchberg sur le Wechsel et le domaine de Sachsenbrunn. Le chapitre métropolitain possède les quatre maisons capitulaires restaurées ou rebâties en 1837 sur la place Saint-Etienne de Vienne et les seigneuries de Maria-Hilf, Hernals et Krametneusiedel. Tous les chanoines de la couronne et les quatre chanoines de l'université retirent annuellement de la fondation de l'empereur Rodolphe IV de 2,600 à 3,000 florins, monnaie de convention; les chanoines que désigne le prince de Lichtenstein touchent 3,000 fl. chacun, provenant de la fondation de Savoie-Lichtenstein. L'évêque coadjuteur et le vicaire général touchent en outre 1,500 fl. du fonds commun de religion, et le prévôt de la cathédrale, qui est en même temps chancelier de l'université et qui a un traitement spécial en cette qualité, a l'usufruit de la seigneurie décanale de Kienberg sur la Mank. Mais on voit en Autriche un certain nombre de chapitres et certains évêchés, désorganisés ou abolis sous l'empereur Joseph II, rétablis et réorganisés depuis, être exclusivement entretenus moyennant des rentes. Ainsi l'évêque de Saint-Pölten touche provisoirement 15,000 florins, monnaie de convention, du fonds de religion ; il jouit en outre de l'usufruit de la seigneurie d'Ochsenbourg, et chacun des sept chanoines de la cathédrale reçoit 1,000 fl., monnaie de convention, du même fonds, outre 100 fl. de supplément provenant d'autres fondations (1).

En *Prusse* on a attribué les forêts de l'État à l'entretien des églises épiscopales. On a constitué autant de rentes foncières spéciales qu'il y a de diocèses, et le montant de ces rentes doit être tel que, libre de toute charge, il puisse suffire à assurer dans chaque diocèse l'entretien annuel de la mense épiscopale, du chapitre, du séminaire et du coadjuteur.

Ainsi on a assigné à l'archevêque de Cologne 12,000 écus de Prusse, au prévôt et au doyen 2,000, aux deux premiers chanoines titulaires 1,200, aux six autres chanoines 1,000, aux deux plus récents 800, à chacun des quatre chanoines honoraires 100, et à chacun des huit vicaires de chœur 200.— Le prince-

(1) *Voy.* comte de Barth-Barthenheim, *Affaires ecclés. d'Autriche*, § 648-652, p. 339.

évêque de Breslau touche, outre les revenus du domaine de Wurben, en Prusse, et les revenus de la partie du diocèse qui appartient à l'Autriche, 12,000 écus de Prusse, le prévôt 2,000, le doyen 2,000, le premier chanoine (qui est écolâtre) 1,500, les deux suivants 1,100, tous les autres 1,000, chacun des six chanoines honoraires 100, chacun des huit vicaires, 200 écus. —L'évêque de Munster touche 8,000 écus de Prusse, le prévôt et le doyen 1,800, les deux plus anciens chanoines titulaires 1,000, les deux suivants 900, les autres 800, chacun des quatre chanoines honoraires 100, et les six vicaires 200. — L'évêché de Paderborn a la même dotation, ainsi que celui de Trèves. — Le prévôt de la collégiale d'Aix-la-Chapelle et ses six chanoines sont restés dans l'ancienne situation du chapitre de cette ville. En outre, tous les archevêques et évêques des diocèses de Prusse ont une subvention pour l'évêque coadjuteur, les vicaires généraux, l'entretien de la curie; puis un logement, soit dans l'ancienne résidence épiscopale, soit dans d'autres bâtiments adaptés à cette destination, et, autant que possible, une maison de campagne. Les dignitaires, chanoines et vicaires sont également logés soit dans des maisons spéciales, soit aux frais du gouvernement (1).

En *Bavière* on a dû attribuer aussi à l'entretien des archevêques, évêques, chapitres, et à la subvention des vicaires et prébendiers desdits chapitres, les revenus de biens-fonds et de fonds permanents administrés librement par les évêques et les chapitres, et devant s'élever, après le prélèvement des charges, à une rente annuelle nette (qui, jusqu'à ce jour, est fournie encore par le trésor public) de : 20,000 florins du Rhin pour l'archevêque de Munich-Freysingen, 4,000 fl. pour le prévôt et le doyen du chapitre, 2,000 pour les cinq chanoines les plus anciens, 1,600 pour les cinq plus jeunes, 800 pour les trois vicaires les plus anciens, 600 fl. pour les trois plus jeunes; — 15,000 pour l'archevêque de Bamberg, 3,500 pour le prévôt et le doyen, 1,800 pour les cinq chanoines les plus anciens, 1,400 pour les cinq plus jeunes, 800 pour les trois vicaires du chœur les plus anciens, 600 pour les trois plus jeunes; — 10,000 fl. pour les évêques d'Augsbourg, de Ratisbonne et de Wurzbourg, 3,000 pour le prévôt et le doyen de chacun de ces chapitres, 1,600 pour les quatre premiers chanoines, 1,400 pour les plus jeunes, 800 pour les trois premiers vicaires, 600 pour les trois autres; — dans les diocèses de Passau et d'Eichstädt, 8,000 fl. pour l'évêque, 2,500 pour le prévôt et le doyen, 1,600 pour les quatre premiers chanoines, 1,400 pour les quatre plus jeunes, 800 pour les trois premiers vicaires, 600 pour les trois autres.

L'évêché de Spire fut d'abord, mais provisoirement, moins doté; depuis 1824 la dotation de l'évêque, des dignitaires, chanoines et vicaires, est la même que celle des diocèses de Passau et d'Eichstädt.

En outre, les archevêques et évêques de Bavière et leurs curies ont des palais qui leur sont spécialement attribués; les chanoines et vicaires les plus anciens sont logés ou reçoivent une indemnité de logement; les vicaires généraux reçoivent 500 fl., et les secrétaires des évêques, 200 fl. (1).

Le *Hanovre* a assigné, en attendant

(1) Bulle de circonscription de la Prusse : *de Salute animarum*, du 16 juin 1821, dans Weiss, *Corp. Jur. eccl. hod. cathol.*, p. 97, et dans *Cours alphabétique et méthodique de Droit canon*, par l'abbé André, t. IV, p. 497.

(1) *Voy. Concordat de Bavière*, du 5 juin 1817, art. III et IV, dans Weiss, l. c. p. 118, et dans le *Dictionn. alph. et méth. du Droit canon*, de l'abbé André, V, 373.

une dotation en biens-fonds d'une valeur équivalente, sur le trésor public, un revenu de 4,000 écus, monnaie de convention, pour la mense épiscopale de l'évêque de Hildesheim, 1,500 pour le doyen du chapitre, 1,400 pour les deux plus anciens chanoines, 1,000 pour les deux autres, 800 pour les deux plus jeunes, et 400 pour les quatre vicaires; de plus, l'évêque, le doyen, les chanoines et les deux plus anciens vicaires ont des logements convenables dans des maisons qui leur sont spécialement réservées. — Le diocèse d'Osnabruck doit, avec le temps, être doté comme celui de Hildesheim; jusque-là le fonds ecclésiastique de la province d'Osnabruck fournit à l'évêque de Hildesheim un supplément de 2,000 écus, au doyen un supplément de 300, et au coadjuteur, remplissant les fonctions de vicaire général d'Osnabruck, un traitement de 3,000 écus pour lui et la curie (1).

Dans la *Province ecclésiastique du Haut-Rhin* l'Église archiépiscopale de Fribourg en Brisgau possède la seigneurie de Linz, outre d'autres revenus montant à un total de 75,364 florins du Rhin. Ces fonds sont distribués de la manière suivante: 14,710 fl., y compris les contributions annuelles des cathédrales suffragantes, à l'archevêque; 4,000 au doyen, 2,300 au premier chanoine, 1,800 à chacun des cinq autres, 900 aux six prébendiers ou vicaires; le reste est attribué au séminaire diocésain, à la fabrique de la cathédrale, à la chancellerie épiscopale, aux maisons dites émérites et démérites, d'après des états arrêtés d'avance une fois pour toutes. L'archevêque a de plus la jouissance de l'ancien hôtel des états de Brisgau, avec ses dépendances, et un jardin hors de la ville; les doyens, chanoines et prébendiers ont également des maisons d'habitation.

L'évêque de Mayence a un revenu, provenant des fonds de l'État et du fonds annuel du Rhin, de 8,000 fl. du Rhin, le doyen (qui est vicaire général) 2,500, les six chanoines 1,800, le premier prébendier 900, les trois autres 800. L'évêque a un palais; les chanoines et vicaires ont des maisons dont quatre ont des jardins.

L'évêque de Fulde tire des domaines et forêts appartenant à cette Église une rente annuelle de 6,000 florins. Il jouit d'une habitation vaste et commode, offrant l'emplacement nécessaire pour la curie et deux jardins contigus. De plus, les revenus de l'évêché fournissent au doyen 2,600, à chacun des quatre chanoines 1,800, à chacun des quatre vicaires 800 florins, et des maisons convenables pour loger ce clergé.

La mense épiscopale de Rottenbourg s'élève à 10,000 fl.; l'évêque a de plus un palais et un jardin; le doyen touche 2,400, les six chanoines 1,800, le premier prébendier 900, les autres 800 fl. Le doyen, les chanoines et les vicaires sont logés.

L'évêque de Limbourg perçoit, des rentes des biens-fonds, des dîmes, des prestations et autres contributions appartenant à l'Église, un revénu annuel de 6,000 fl., le doyen 2,400, le premier chanoine (curé de Limbourg) 1,800, le second 1,800, le troisième (curé de Dietkirchen) 1,800, le quatrième (curé d'Eltville) 2,300, le cinquième les revenus qu'il tire de la ville de Francfort et de son territoire en qualité de curé; enfin les deux chapelains de la cathédrale 800 fl. Tous sont logés (1).

B. Dotation des cures et des *Bénéfices inférieurs*. Elle consiste en ma-

(1) Bulle de circonscription du Hanovre, *Impensa RR. PP. sollicitudo*, du 26 mars 1824, dans Weiss, l. I, p. 165.

(1) Bulle de circonscript. de la prov. eccl. du Haut-Rhin, *Provida solersque*, du 16 août 1821, dans Weiss, c. I, p. 193, et dans le *Dict. de Droit canon*, de l'abbé André, t. IV, p. 485.

jeure partie, en Allemagne : 1° en usufruit de biens-fonds, que le bénéficier administre lui-même ou qu'il peut affermer; 2° en dîmes, prestations et autres revenus fixes, outre le logement et les bâtiments nécessaires à l'exploitation des terres.

La quotité des revenus de ces bénéfices, dits économiques, est très-variée. L'abolition de l'ordre de Malte et de l'ordre Teutonique, la sécularisation des biens ecclésiastiques ont imposé aux souverains l'obligation de subvenir à l'entretien de beaucoup de cures et de fonctions ecclésiastiques autrefois incorporées aux fondations des cathédrales et des collégiales, des ordres, abbayes et couvents supprimés, et dont la conservation, au point de vue du ministère pastoral, a été garantie. Les détenteurs de ces cures et bénéfices curiaux reçoivent une subvention ou un traitement, proportionné à l'importance de la cure ou de la charge, des fonds de l'État, en rentes, et un logement gratuit (1).

— En France l'article 8 du concordat conclu entre le roi Louis XVIII et le Pape Pie VII, le 11 juin 1817, avait pourvu à la dotation du clergé dans les termes suivants : « Il sera assuré à tous les siéges, tant existants qu'à ériger de nouveau, une dotation convenable en biens-fonds et en rentes sur l'État, aussitôt que les circonstances le permettront, et en attendant il sera donné à leurs pasteurs un revenu suffisant pour améliorer leur sort.

« Il sera pourvu également à la dotation des chapitres, des cures et des séminaires, tant existants que de ceux à établir. »

Mais le projet de loi que le roi fit présenter aux Chambres, conformément à ce concordat, fut rejeté, et les deux bulles *Ubi primum* et *Commissa divinitus*, du 19 juillet 1817 et du 27 du même mois, que le souverain Pontife avait publiées pour la circonscription des diocèses, furent regardées comme non avenues, ainsi que le Concordat lui-même.

Après bien des difficultés, une nouvelle circonscription des diocèses fut définitivement arrêtée et publiée par ordonnance royale du 31 octobre 1822, avec la bulle du souverain Pontife du 10 octobre 1822, *Paternæ charitatis*.

Cette bulle dit, entre autres choses, par rapport à la dotation du clergé :

« Comme, par l'effet de la dernière révolution, les églises de France ont été privées de leur patrimoine, et que les dispositions de l'article 13 de la convention de 1801, touchant l'aliénation des biens ecclésiastiques, dispositions que nous avions confirmées par amour de la paix, ont déjà sorti leur effet et doivent être irrévocablement maintenues dans toute leur force et teneur, il devient nécessaire de pourvoir à leur dotation d'une manière convenable. A cet effet, nous dotons les susdites églises archiépiscopales et épiscopales en bien-fonds, en rentes sur la dette publique du royaume, vulgairement connues sous la dénomination de *rentes sur l'État*, et, en attendant que les évêques puissent jouir de ces revenus et de ces rentes, nous leur assignons provisoirement d'autres revenus qui doivent améliorer leur sort. »

En conséquence, les fonds affectés à la dotation du clergé de France furent portés au budget annuel des recettes et dépenses, et figurent, avec les traitements de tous les fonctionnaires, au chapitre spécial du clergé catholique.

Nous donnons ici le dernier budget des dépenses du culte catholique pour 1859.

(1) *Voy.* CONGRUE (portion).

BUDGET

des dépenses du culte catholique pour 1859.

	CRÉDITS	
	accordés au budget de 1858.	accordés au budget de 1859.
	fr.	fr.
Traitement et dépenses concernant les cardinaux, archevêques et évêques	1,507,500	1,507,500
Traitements et indemnités des membres des chapitres et du clergé paroissial	34,127,700	35,151,500
Chapitre de Saint-Denis et chapelains de Sainte-Geneviève	151,000	177,500
Bourses des séminaires	1,034,200	1,034,200
Secours à des ecclésiastiques et à d'anciennes religieuses	860,000	860,000
Dépenses de service intérieur des édifices diocésains	528,090	528,000
Entretien et grosses réparations des édifices diocésains	3,000,000	3,000,000
Secours pour acquisitions ou travaux concernant les églises et presbytères	1,500,000	1,500,000
Secours à divers établissements religieux	100,000	100,000
Dépenses diverses et accidentelles	5,000	5,000
Restauration de la cathédrale de Paris	500,000	500,000
Travaux extraordinaires aux cathédrales de Marseille et de Moulins (décrets du 26 septembre 1852)	400,000	400,000
Dépenses du culte en Algérie	624,100	624,100
	44,337,590	45,387,800

BUDGET

DU CULTE CATHOLIQUE.

Crédits accordés par le Budget de l'exercice 1859.

CHAPITRE XXXIII.

Traitements et dépenses concernant les cardinaux, archevêques et évêques.

Traitements. — 1 archevêque à Paris, 50,000 fr.; — 14 archevêques à 20,000 fr.; — 66 évêques à 15,000 fr.; — Supplément de traitement de 10,000 fr. pour six prélats, à raison de la dignité de cardinal dont ils sont actuellement revêtus (Mgr l'archevêque de Lyon, Mgr l'archevêque de Bourges, Mgr l'archevêque de Besançon, Mgr l'archevêque de Reims, Mgr l'archevêque de Bordeaux et Mgr l'archevêque de Paris), 60,000 fr. Total, 1,390,000 fr. — Mais sur cette somme il y a lieu de déduire : pour produit de vacances dans les siéges, par approximation, 16,000 fr. Reste 1,364,000 fr.

Dépenses diverses concernant les cardinaux, archevêques et évêques.

Indemnités pour frais de visites diocésaines, 83,500 fr.; — indemnités pour frais d'établissement des cardinaux, archevêques et évêques, 40,000 fr.; — frais de bulles et d'informations, 20,000 fr. — Totaux du chapitre XXXIII, 1,507,500 fr.

CHAPITRE XXXIV.

Traitements et indemnités des membres des chapitres et du clergé paroissial.

Vicaires généraux. — 1 vicaire général à Paris, à 4,500 fr.; — 16 vicaires généraux de métropole, à 3,500 fr.; — 160 vicaires généraux à 2,500 fr. Total, 460,500 fr.

Chanoines. — 15 chanoines à Paris, à 2,400 fr.; — 654 chanoines à 1,500 fr.;

— augmentation accordée pour 1859, 65,400 fr. Total, 1,082,400 fr.

A déduire sur ces deux totaux, pour vacances, par approximation, 5,000 fr. — Reste 1,537,900 fr.

Curés. — 3,424 cures actuellement autorisées, dont : 605 curés de 1re classe, de droit à 1,500 fr.; — 270 curés de 2e classe recevant le traitement de 1re classe, à 1,500 fr. ; — 2,549 curés de 2e classe, à 1,200 fr. Total, 4,371,300 fr. A déduire : 300 fr. représentant l'augmentation de traitement dû au curé de Luçon, passant de droit de la 2e classe à la 1re, et porté seulement pour ordre. Reste : 4,371,000 fr.

Desservants des succursales. — 29,971 succursales actuellement autorisées, dont : 150, par approximation, occupées par des desservants de soixante-quinze ans et au-dessus, à 1,200 fr. ; — 290, par approximation, occupées par des desservants de soixante-dix à soixante-quinze ans, à 1,100 fr. ; — 2,900, par approximation, occupées par des desservants de soixante à soixante-dix ans, à 1,000 fr. ; — 9,503, par approximation, occupées par des desservants de cinquante à soixante ans, à 900 fr. ; — 17,128 desservies ou à desservir par des desservants au-dessous de cinquante ans, à 850 fr. ;— pour porter à 900 fr. le traitement des desservants qui ne reçoivent que 850 fr., 856, 400 fr. ; — pour ériger de nouvelles succursales à 900 fr., 45,000 fr. Total : 27,411,900 fr.

A déduire, pour produit présumé de vacances pendant la totalité ou une portion seulement de l'année, par approximation, 1,000,000 fr. Reste 26,411,900 fr.

6 aumôniers des dernières prières près les trois cimetières de Paris, à 1,200 fr. Total, 7,200.

Vicaires. — 7,903 vicariats dans les communes autres que celles de grande population, pour lesquels une indemnité de 350 fr. a déjà été autorisée. Total : 2,773,250 fr.

A déduire, pour produit présumé des vacances pendant la totalité ou une partie seulement de l'année, la valeur de 786 indemnités. Reste, 2,498,200 fr.

Augmentation : Augmentation pour payer l'indemnité de 350 fr. à 150 vicariats de plus dans les mêmes conditions, 52,500 fr. Total : 2,550,700 fr. Avec cette augmentation, le nombre des vicariats rétribués sera de 8,053.

Binage. — Indemnités pour binage ou double service dans les succursales vacantes, à raison de 200 fr. par an, 280,000 fr.

Totaux du chapitre XXXIV, 35,151,500 fr.

CHAPITRE XXXV.

Chapitre de Saint-Denis et chapelains de Sainte-Geneviève.

Membres du chapitre. — 7 chanoines-évêques à 10,000 fr. ; un chanoine dignitaire à 10,000 fr. — 11 chanoines de second ordre à 4,000 fr.

Frais de bas-chœur et matériel. — Frais du culte dans la basilique, y compris le salaire d'un sacristain, 17,000 fr.

Total : 141,000 fr.

Chapelains de Sainte-Geneviève.

1 doyen à 4,000 fr. ; — 6 chapelains à 2,500 fr. ; — frais de bas-chœur, 10,000 fr. ; — prix du loyer de la maison affectée au service de la communauté, 5,000 fr. ; — frais divers d'entretien, 2,500 fr. Total : 36,500 fr.

Total du chapitre : 177,500.

CHAPITRE XXXVI.

Bourses des séminaires.

A Paris : 30 bourses à 800 fr. et 25 demi-bourses à 400 fr. — Dans les départements : 2,513 bourses à 400 fr., réparties en bourses et fractions de bourses. Total : 1,039,200 fr.

A déduire, pour vacances, par approximation, 5,000 fr. Reste : 1,034,200.

CHAPITRE XXXVII.

Secours à des ecclésiastiques et à d'anciennes religieuses.

Secours à d'anciens vicaires généraux, 40,000 fr. ; — retraites ecclésiastiques et secours à des prêtres forcés par l'âge ou les infirmités de cesser leurs fonctions, 748,000 fr. ; — secours accidentels à quelques ecclésiastiques en activité, 50,000 fr. ; — secours aux anciennes religieuses, 22,000 fr. Total du chapitre : 860,000 fr.

CHAPITRE XXXVIII.

Dépenses du service intérieur des édifices diocésains.

Maîtrises et bas-chœurs des cathédrales, 355,000 fr. ; — loyers pour évêchés, séminaires et dépendances des cathédrales, 20,500 fr. ; — mobilier des archevêchés et évêchés, et secours aux fabriques des cathédrales, 152,500 fr. Total du chapitre : 528,000 fr.

CHAPITRE XXXIX.

Travaux ordinaires d'entretien et de grosses réparations des édifices diocésains.

Entretien annuel des bâtiments des cathédrales, évêchés et séminaires, et acquisitions, constructions et grosses réparations concernant ces édifices, 3,000,000 fr.

CHAPITRE XL.

Secours pour acquisitions ou travaux des églises et presbytères, 1,500,000 fr.

CHAPITRE XLI.

Secours annuels à divers établissements religieux.

Congrégations de femmes autorisées, enseignantes ou hospitalières. — Calvados : Dames du Refuge de Caen, 1,000 fr. — Charente-Inférieure : Sœurs du Refuge de la Rochelle, 2,000 fr. — Cher : Sœurs de Charité de Bourges, 2,500 fr. — Doubs : *Idem* de Besançon, 6,000 fr. — Eure-et-Loir : Sœurs hospitalières de Saint-Maurice de Chartres, 2,000 fr. — Ille-et-Vilaine : Sœurs du Refuge de Rennes, 5,000 fr. — Indre-et-Loire : Sœurs de Charité de Tours, 3,000 fr. — Manche : Sœurs de la Miséricorde de Saint-Sauveur-le-Vicomte, 500 fr. — Meurthe : Sœurs de la Doctrine chrétienne, à Nancy, 2,000 fr. ; *idem* de S.-Charles, à Nancy, 1,000 fr. — Nièvre : Sœurs de Charité de Nevers, 8,000 fr. — Oise : Sœurs du Sacré-Cœur, à Beauvais, 3,000 fr. — Orne : Sœurs de la Miséricorde de Séez, 500 fr. — Rhône : Sœurs de Saint-Charles, à Lyon, 4,000 fr. — Seine : Dames Augustines, à Paris, 3,000 fr. ; Sœurs de S.-Vincent-de-Paul, à Paris, 20,000 fr. ; Sœurs de Saint-Maur, à Paris, 3,000 fr. ; Sœurs du Refuge de Saint-Michel, à Paris, 12,500 fr. ; Sœurs de Saint-Thomas-de-Villeneuve, à Paris, 4,000 fr. — Seine-et-Oise : Sœurs du Refuge, à Versailles, 2,000 fr. — Vendée : Sœurs de la Sagesse, à Saint-Laurent-sur-Sèvre, 5,600 fr. — Haute-Vienne : Sœurs de Saint-Alexis de Limoges, 2,400 fr.

Congrégations d'hommes autorisées. — Seine : Lazaristes, à Paris, 5,000 fr. ; Missions étrangères, à Paris, 2,000 fr.

Total du chapitre : 100,000 fr.

CHAPITRE XLII.

Dépenses diverses et accidentelles, 5,000 fr.

CHAPITRE XLIII.

Restauration de la cathédrale de Paris, 500,000 fr.

CHAPITRE XLIV.

Travaux extraordinaires aux cathé-

drales de Marseille et de Moulins, 400,000 fr.

Dépenses du culte catholique en Algérie.

Dépenses du personnel. — L'évêque d'Alger, 25,000 fr.; frais d'administration diocésaine, 5,000 f.; 4 vicaires généraux, à 3,600 fr.; 6 chanoines, à 2,400 fr.; 2 secrétaires de l'évêché, à 1,800 fr.; 1 chaouch de l'évêché, à 900 fr.; frais de bas-chœur de la cathédrale, 5,000 fr.; 9 curés, à 2,400 fr.; 101 desservants, à 1,800 fr.; 39 vicaires, à 1,800 fr.; 10 prêtres auxiliaires, à 1,800 fr.; 21 aumôniers militaires, à 1,200 fr.; indemnités de chevaux aux ecclésiastiques en mission, 2,800 fr.; subvention au grand séminaire, 30,000 fr.; subvention au petit séminaire, 25,000 fr.; traitements des directeurs et professeurs, 6,200 fr. Total : 449,100 fr.

Dépenses du matériel. — Continuation des travaux d'achèvement de la cathédrale d'Alger, 62,500 fr.; travaux de réparation et d'entretien de l'évêché d'Alger, 4,000 fr.; travaux de construction et d'entretien au grand séminaire de Kouba, 63,000 fr.; travaux d'entretien et de reconstruction des bâtiments servant de petit séminaire, 23,500 f.; dépenses imprévues, 10,000 f.; frais de passage de France en Algérie, 12,000 fr. Total : 175,000 fr.

Total général : 624,100 fr.

PERMANEDER.

DOTHAIN (דֹּתַיִן, Δωδαείμ, Δωδαίμ, deux puits), où Joseph trouva ses frères avec leurs troupeaux (1); DOTHAN (דֹּתָן), où Elisée frappa d'aveuglement l'armée des Syriens, était situé au revers septentrional des montagnes qui embrassent les plaines d'Esdrélon au sud, un peu au-dessus de Béthulie, à douze milles romains (?) de Samarie, d'après l'Onomast., et, selon la Genèse, 37, 25, non loin de la route des caravanes allant de Galaad en Egypte. La contrée environnante, offrant le défilé qui menait vers Ephraïm, était militairement importante (1).

(1) *Genèse*, 37, 17.

(1) *Judith*, 4, 5, et 7, 1

DOUAI, autrefois université renommée dans la ville néerlandaise, aujourd'hui française, de ce nom. Elle fut fondée en 1561 sur le modèle de celle de Louvain, sous le roi Philippe II d'Espagne, avec l'assentiment des Papes Paul IV et Pie IV. Quelques années plus tard Guillaume Allen (2) y créa un séminaire pour les jeunes Catholiques anglais; on en institua un autre pour les Irlandais et les Écossais.

(2) *Voy.* ALLEN.

DOUAIRE, droit dévolu à la veuve noble de jouir, après la mort de son mari, sur ses biens féodaux, de quatre fois l'intérêt de sa dot, ou, en général, entretien assuré à une veuve, sa vie durant. On appelait aussi de cette façon en Allemagne (*widdum*, *widmung*) les biens légués à l'Église par la piété des fidèles pour fonder des cures ou d'autres bénéfices, subvenir à l'entretien des bénéficiers, et consistant en terres, parfois aussi en vassaux.

DOUTE, suspension de l'esprit qui, placé entre diverses manières possibles de juger ou d'agir, ne sait se décider pour aucune. La possibilité de juger ou d'agir suppose des motifs, et, par conséquent, on peut définir plus nettement encore le doute : la situation de l'esprit qui, ayant dans un même cas plusieurs motifs opposés de juger ou d'agir, ne peut se décider dans aucun sens. Le doute commence dès qu'on fait valoir contre une manière de juger ou d'agir des motifs réels ou apparents. Le doute peut cesser de deux façons, soit qu'on parvienne à reconnaître la nullité d'une partie des motifs qui nous tiennent en balance, soit que, tout en reconnaissant

une certaine valeur aux motifs contradictoires, on se décide néanmoins à adopter un parti plutôt que l'autre. Dans le premier cas le doute est remplacé par la certitude, dans le second par une opinion.

Les motifs de cette opinion peuvent être divers, et nous renvoyons à cet égard à l'article PROBABILISME.

La certitude est de deux espèces : ou c'est une certitude morale, qui consiste simplement à reconnaître la nullité des motifs élevés contre une manière de voir ou d'agir; ou c'est une certitude mathématique, résultant de motifs qui obligent nécessairement à juger ou à agir d'une certaine manière.

La décision est-elle impossible, parce qu'on ne peut céder qu'à une certitude mathématique : le doute est positif. On comprend que ce doute ait lieu dans les sciences exactes; mais il est évidemment déplacé dans les sciences qui sont fondées sur l'autorité, ainsi en matières d'histoire, de foi religieuse, de vie morale.

Cependant on se sert encore de l'expression doute positif dans un autre sens, comme opposé au doute négatif. On entend par doute négatif celui qui n'est pas motivé objectivement, comme il arrive aux scrupuleux, tandis que le doute positif a un fondement objectif.

On distingue aussi le doute d'après les dispositions morales qui l'engendrent, suivant que c'est l'incrédulité, l'étonnement ou l'investigation scientifique qui le produit. Le doute de l'incrédulité dépend de ce que les opérations intellectuelles sont à certains égards soumises à la volonté, et que celle-ci peut obliger les facultés intellectuelles à refuser leur assentiment, même lorsqu'elles s'y sentent obligées par les lois logiques qui sont immanentes en elles.

Le doute de l'étonnement est celui de Marie dans S. Luc, 1, 34. Partant dans ce cas du sentiment de l'insuffisance ou de l'indignité personnelle, relativement à un effet promis ou produit, il est plutôt l'expression de l'humilité qu'un doute proprement dit.

Le doute scientifique est une réaction contre la manière vulgaire dont la plupart admettent la vérité ou les motifs d'agir. Il est le contraire de la légèreté, de la crédulité, qui admet sans examen tout ce qu'on propose; il est par conséquent justifié, tant qu'il ne dépasse pas la juste mesure, car il garantit de l'erreur et rend les progrès scientifiques possibles.

Par rapport à l'objet on distingue le doute de droit, de fait, de personne, *dubium juris, facti, personæ*. Le premier se rapporte à la qualité morale ou légale d'une action, permise ou interdite, bonne ou mauvaise. Le second se rapporte à l'existence, à la qualité naturelle, à la valeur et aux conséquences d'une action; le dernier se rapporte à l'auteur même de cette action. Ces différents doutes jouent un rôle important dans toute espèce de procédure et nous renvoyons à cet article pour le détail.

Voici les principales règles que fournit le droit canon en matière de doute :

In dubiis pro reo judicandum est (1). — *Dubia verba secundum proferentis intentionem sunt accipienda ut res potius valeat quam pereat* (2). — *In re dubia auctoritas Ecclesiæ est requirenda* (3). — *In rebus dubiis absolute, non debet fieri sententia* (4). — *Cum in jure tantum dubium emergit, ubi certum factum et personæ, tunc consulenda est sacra Scriptura, et seniores provinciæ, et Papa* (5).

ABERLÉ.

(1) Glos. in c., *Cum tu*, *de Testib.*

(2) C. Ambiguis, *de Reg. jur.*; c. Abbate, *de Verb. signif.*

(3) C. *Palam.*, dist. 11.

(4) C. *Habuisse*, dist. 33.

(5) C. *De quibus*, dist. 25 ; c. *Quoties*, 24, 9, 1.

DOXOLOGIE (de δόξα et λόγος), formule de louange en l'honneur de Dieu. La doxologie complète renferme toujours la louange de la sainte Trinité; la doxologie plus simple, celle du Christ. Nous trouvons déjà plusieurs formes de doxologie dans les saintes Écritures, notamment dans les Épîtres de S. Paul. Elles n'y sont que des points d'arrêt transitoires, tandis que, plus tard, elles servent surtout de conclusions aux prières solennelles, aux prédications, aux chants sacrés, dont elles forment comme le couronnement.

S. Basile se sert à la fin de plusieurs de ses sermons de la simple formule : « Gloire et puissance à Dieu dans l'éternité. » S. Chrysostome termine régulièrement ses homélies par une doxologie, la plupart du temps par cette formule explicite : « Par la grâce et la miséricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec lequel gloire, honneur et puissance soient au Père et à l'Esprit-Saint maintenant et toujours, dans toute l'éternité. Amen. » Nous trouvons une grande diversité de formules de louanges de la sainte Trinité dans S. Éphrem le Syrien ; par exemple : « Au Christ honneur et puissance avec le Père et le Saint-Esprit dans toute l'éternité. Amen ; » ou : « Tu es digne de louange avec le Père, digne de toute louange, et avec l'Esprit de vie, le Consolateur, maintenant et dans l'éternité ; » ou : « Il est le Dieu des pénitents, le Père, le Fils, le Saint-Esprit; à lui honneur et puissance. »

Quoiqu'il soit certain que l'usage suivi par ces docteurs et d'autres Pères de l'Église de terminer leurs discours religieux par les louanges de la sainte Trinité ait été occasionné directement par les hérésies d'Arius et de Macédonius, il serait parfaitement injuste d'en méconnaître la valeur absolue.

Les doxologies sont des témoignages solennels de la foi en la Trinité ; or la Trinité est le centre et le sommaire de toute la Révélation, la source de toute grâce et de toute sainteté.

Abstraction faite des strophes finales de la plupart des cantiques et des hymnes de l'Eglise, qui sont, quant à leur teneur, de vraies doxologies, on comprend, suivant l'antique usage, sous ce mot, principalement deux formules, savoir : le *Gloria in excelsis Deo* (1), qui est la grande doxologie dite ou chantée, à certains jours déterminés, durant la sainte Messe, et le *Gloria Patri* (2), qui s'appelle la petite doxologie, et qui se dit au commencement des Heures, à la fin des psaumes, aux répons, après les leçons de chaque nocturne, après les capitules, etc.

KÖSSING.

DOYEN DU CHAPITRE. La charge de doyen passa des couvents aux presbytères, lors de l'introduction de la vie canonique. En général, mais non toujours, l'archiprêtre (3) fut revêtu de cette charge, et, par suite, de la présidence du chapitre, et plus tard, quand la vie commune cessa, de l'administration des biens de l'Église. Comme chef du chapitre, dont il a le pouvoir de convoquer la réunion d'après le droit commun, il est souvent nommé à part à côté du chapitre (*decanus et capitulum), les doyen, chanoines et chapitre*, et il est toujours compris sous le mot de chapitre, même quand il n'a pas de bénéfice capitulaire.

Un chanoine, quoique le plus ancien du chapitre, ne peut se qualifier doyen lorsque réellement il n'y a point de dignité de ce nom dans le chapitre.

DOYEN DU SACRÉ COLLÉGE (cardinal-doyen). Ce chef du collége des cardinaux (4) est d'ordinaire le plus ancien cardinal-évêque, d'après son ordination

(1) *Voy.* GLORIA IN EXCELSIS.
(2) *Voy.* GLORIA PATRI.
(3) *Voy.* ARCHIPRÊTRE.
(4) *Voy.* CARDINAUX (collége des).

épiscopale ; il succède en même temps à son prédécesseur comme cardinal-évêque d'Ostie. Mais, d'après les décisions des Papes Paul IV, du 20 août 1555, Benoît XIII, du 7 septembre 1724, et Clément XII, du 10 janvier 1731, il faut qu'à la mort de son prédécesseur il soit présent dans une des églises de Rome qui sont ordinairement attribuées aux six cardinaux-évêques, ou, s'il est absent, il faut que ce soit dans l'intérêt général de l'Église et par ordre du Pape.

Comme chef du sacré collége il préside les réunions des cardinaux toutes les fois que le Pape ne préside pas lui-même, propose les affaires et dirige les discussions. Il a le privilége de porter le pallium archiépiscopal dans toutes les fonctions ecclésiastiques qu'il remplit, de conférer au Pape nouvellement élu les ordres qui pourraient lui manquer, de le sacrer évêque s'il ne l'est pas encore, et de présider la cérémonie du couronnement. D'après Anastase, c'est depuis le Pape Marcel (336) que les évêques d'Ostie ont le droit d'ordonner le Pape.

C'est au cardinal-doyen que les ambassadeurs font les premières visites, que les cardinaux nouvellement créés doivent présenter les premiers hommages. C'est lui qui, après la mort du Pape, convoque la première congrégation des chefs de l'ordre.

Le plus ancien cardinal, dans l'ordre des évêques, après le cardinal-doyen, est sous-doyen du sacré collége. C'est toujours, ou presque toujours, l'évêque de Porto.

DOYENS RURAUX. L'institution des doyens ruraux, comme celle des chapitres ruraux, que président les doyens, se rattache, dans son origine historique, à différentes circonstances de l'ancien droit ecclésiastique. Dans le principe les doyens ruraux étaient les archiprêtres (1) de la campagne, c'est-à-dire les plus anciens curés. De même que le presbytère était subordonné à l'archiprêtre de la cathédrale, de même le clergé des campagnes était subordonné à la surveillance des prêtres institués à cet effet dans divers points du diocèse, et qui se nommaient également archiprêtres (ruraux), *archipresbyter ruralis*.

Lorsque peu à peu les paroisses se constituèrent plus régulièrement, l'archiprêtre devint naturellement un centre d'unité pour les paroisses nouvelles. Le cercle placé sous la surveillance d'un archiprêtre se nomma chrétienté, doyenné, décanat, *christianitas* ou *decanica;* l'archiprêtre fut appelé doyen, *decanus*, et, comme celui de la ville portait également ce nom *decanus civitatensis*, *urbanus*, on appela l'autre doyen rural *decanus ruralis*. Cette dénomination répondait-elle aux divisions politiques du pays ou était-elle tirée des institutions monastiques : les avis diffèrent à ce sujet. Cependant la dernière opinion est d'autant plus vraisemblable que l'origine des chapitres ruraux se rattache évidemment aux institutions monastiques. La vie canonique, qui était une imitation de la vie religieuse, pour le clergé séculier, consistait, quant à la forme, pour le clergé des campagnes, dans l'usage de se réunir, suivant les différentes circonscriptions, en chapitres analogues à ceux des cathédrales, dont l'archiprêtre, désormais le doyen, était naturellement le président. Quoique la vie canonique ne se maintînt complétement que dans les couvents ou fondations régulières, l'institution des chapitres ruraux, c'est-à-dire de la réunion des curés d'une circonscription déterminée (décanat) sous la présidence du doyen rural, s'est conservée jusqu'à nos jours en Allemagne.

L'organisation actuelle de ces chapitres ruraux et le mode de nomination de leur président ne sont pas partout

(1) *Voy.* ARCHIPRÊTRE.

les mêmes; ils dépendent du droit particulier des diverses localités.

Le doyen est à proprement parler le représentant de l'évêque. En Autriche on le nomme en effet vicaire épiscopal du cercle, et, là où il n'y a pas un droit traditionnel d'élection pour le chapitre rural, comme en Bavière, il est nommé, en cas d'élection il est confirmé par l'évêque. Naturellement l'autorité civile, du moins en Allemagne, a pris peu à peu une certaine influence dans la nomination de ces autorités ecclésiastiques, par suite des rapports fréquents qui existent entre les deux pouvoirs. En Autriche les doyens, dans les attributions desquels rentrent les écoles, doivent être confirmés par l'autorité civile. En Prusse, où on les nomme encore archiprêtres, parfois prévôts ou prieurs, ils sont nommés par le gouvernement pendant les mois papaux, confirmés durant les autres mois. Dans le duché de Bade on voit également des doyens nommés par l'archevêque et par le grand-duc. En Bavière le gouvernement confirme les doyens élus par les chapitres ruraux. En outre, dans ce dernier royaume, on adjoint au doyen un *définiteur* (1) chargé de l'administration de la caisse décanale, et, en cas d'empêchement du doyen, de le remplacer. Ce définiteur, comme partout ailleurs le doyen, ne peut être pris que parmi les curés actuellement en fonctions, tandis que, en Bavière, le témoin synodal qui remplit les fonctions de secrétaire du chapitre durant une session n'a pas besoin d'être curé; il suffit qu'il soit pris parmi les membres du chapitre rural. A ces chapitres appartiennent en effet, d'après leur constitution dans beaucoup de diocèses, non-seulement les curés proprement dits, y compris les membres des ordres réguliers remplissant les fonctions curiales, mais encore les bénéficiers du décanat, qui, lorsque le droit d'élection appartient au chapitre, sans être éligibles, prennent part à l'élection. L'élection se fait à la majorité absolue des voix, et le résultat en est ou immédiatement et publiquement annoncé dans le chapitre, ou bien les bulletins fermés sont envoyés à l'ordinaire, ce qui a lieu en Bavière. Les réunions des chapitres, qui sont dirigées et dans des cas extraordinaires peuvent être provoquées par le doyen, avaient lieu autrefois tous les mois, et de là le nom de calendes, *calendæ* (1), qu'on leur donnait; elles sont plus rares aujourd'hui. Elles servaient surtout à faire connaître les statuts arrêtés dans les synodes diocésains, d'où il résultait que, dans beaucoup de diocèses, il suffisait que les doyens parussent aux synodes, sans que tous les curés fussent obligés de s'y rendre. C'est encore aujourd'hui une obligation du doyen de faire connaître les ordonnances épiscopales, soit dans les réunions du chapitre, soit par des circulaires. Il a en outre pour devoir de surveiller les églises, les bénéfices et les ecclésiastiques de sa circonscription, de tenir au maintien de la discipline ecclésiastique, à l'administration des sacrements, de recevoir de l'évêché les saintes huiles et de les distribuer aux curés, de surveiller et protéger les écoles, dont il est souvent nommé inspecteur par le gouvernement. Le doyen installe les curés dans leur charge, et, si une cure est vacante, il la fait provisoirement administrer. Il inhume les curés qui meurent dans son canton; il peut, pour remplir ses obligations, là où existe cette tradition, suivant la prescription du concile de Trente (2), avec l'autorisation de l'évêque, entreprendre des visites, dont les frais lui sont remboursés sur les fonds de chaque église

(1) *Voy.* DÉFINITEUR.

(1) *Voy.* CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES.

(2) Sess. XXIV, c. 3, *de Ref.*

visitée (1) ; il doit rendre exactement compte de l'état religieux de son canton et de tous les événements importants qui ont rapport à la religion. En Autriche et en Bavière les doyens se distinguent aussi des autres curés par leur costume (2).

En France, le gouvernement n'ayant établi qu'une cure par canton, son titulaire fut distingué, par le titre de curé, des desservants qui gouvernaient les succursales, lesquelles sont aujourd'hui de véritables paroisses. Le respect des fidèles et le simple bon sens rendirent aux desservants les anciens titres de curés ou recteurs, et aux pasteurs des chefs-lieux les qualifications d'archiprêtres ou doyens.

Plusieurs évêques ont rétabli les anciennes dénominations d'archiprêtre et de doyen, et ont rendu aux desservants le titre de curé qui leur appartient ; quelques-uns même, notamment Mgr Villecourt, ex-évêque de la Rochelle, aujourd'hui cardinal, leur défendent d'ajouter à leur signature d'autre qualité que celle de curé.

La dignité de doyen n'est pas inhérente aux curés de canton ; il y a des diocèses où les évêques ont, par ordonnances, établi doyens des curés qui, aux yeux de l'État, ne sont que desservants.

Les droits et les fonctions des doyens ruraux sont réglés par les statuts des diocèses et par les clauses de leur commission.

Le concile de la province de Reims, tenu à Soissons en 1849, statue qu'il doit y avoir dans chaque canton du diocèse un doyen pour veiller avec soin sur les curés de son territoire. Il leur impose en détail les obligations que nous avons énumérées plus haut.

Les doyens n'ont aucune espèce de juridiction sur les fidèles des autres paroisses. De même que les pouvoirs dont ils jouissent comme doyens peuvent être étendus ou restreints, de même ils peuvent leur être enlevés par la volonté de l'évêque.

Les évêques, en général, permettent aux doyens de délivrer des dispenses pour un ou deux bans de mariage ; ils peuvent même dispenser des trois bans dans des cas tout à fait extrêmes.

PHILLIPS.

(1) *Voy.* VISITES DES ÉGLISES.

(2) *Voy.* DÉPUTÉS AUX CHAPITRES RURAUX.

DOYENNÉ. *Voyez* ARCHIPRÊTRE.

DOYENNES, *decanissæ*. On nomme ainsi, dans les couvents de femmes, les surveillantes établies par les abbesses ou les prieures sur dix religieuses, comme dans les monastères d'hommes dix moines étaient placés sous la surveillance d'un préfet, *decanus*, nommé par l'abbé ou le prieur. Les doyennes, comme ces préfets de discipline, rendent compte, soit tous les jours, soit une ou plusieurs fois par semaine, aux supérieures, des sujets confiés à leur surveillance. Elles n'ont aucun pouvoir pénal.

DRABICK (NICOLAS). La réforme avait, dès le seizième siècle, déchaîné l'esprit de fanatisme, qui se propagea jusqu'au dix-septième. De toutes parts surgirent des sectes fanatiques ; on voyait partout, en Allemagne, en Hongrie, dans les Pays-Bas, en Suède, en France et en Angleterre, enfants et vieillards, hommes et femmes, prédicateurs et laïques, ne parler que de visions célestes, de prophétiques révélations sur la ruine du papisme, les révolutions des empires et le nouveau royaume du Christ. Plusieurs de ces prédictions menaçantes étaient spécialement dirigées contre la maison d'Autriche ; telles furent celles du mégissier Kotter de Sprottau, en Silésie, de Christine Poniatovia, en Bohême, et de Nicolas Drabick. Né en 1587 à Strassnitz, en Moravie, Drabick était prédicateur, depuis 1616, à Drahototz, et fut, en 1628, exilé par les ordres de l'empereur Ferdinand II, avec les autres prédicateurs protestants de

Bohême et de Moravie. Il se rendit dans les domaines du prince Sigismond Ragoczy de Transylvanie. Marié à la fille d'un drapier, vivant dans la gêne, il embrassa le commerce de draperie et mena une vie si peu édifiante qu'un synode lui interdit la prédication et menaça de l'excommunier.

Ces menaces le firent rentrer en lui-même; il se retira pendant quelque temps, puis reparut tout à coup comme visionnaire et prophète, chargé par Dieu, disait-il, d'annoncer la volonté d'en haut avant la fin du monde. Il avait déjà parlé dans ce sens en 1638; mais ce ne fut qu'en 1643 qu'il se mit à publier une série de prophéties et de visions dont le sens général était : que tous les faux docteurs seraient tués et extirpés, la Papauté et la maison d'Autriche anéanties; qu'alors serait promulguée la dernière annonce de l'Évangile, dont la conversion universelle des Chrétiens, des païens et des infidèles serait la conséquence. En même temps il encourageait, par de magnifiques promesses, le prince de Transylvanie Ragoczy et son fils Georges, ainsi que le nouveau roi de Suède, à résister énergiquement à l'empereur et au Pape. Mais, les victoires promises ne se réalisant pas, Drabick en accusa Ragoczy et le roi de Suède, qui n'avaient pas répondu à leur mission et n'avaient songé qu'à eux-mêmes; aussi se disait-il désormais chargé d'évoquer le concours du Grand-Turc et des peuples d'Orient choisis pour accomplir les volontés du Ciel et punir la chrétienté corrompue. Son compatriote et ami Jean-Amos *Comenius* (Komensky), connu comme réformateur des écoles et éditeur de l'ouvrage intitulé *Orbis sensualium pictus*, fit imprimer les prophéties de Drabick dans son livre *Lux in tenebris*.

Mais, d'un autre côté, beaucoup de prédicateurs de Hongrie s'élevèrent contre Drabick lorsqu'ils virent la vanité de toutes ses prédictions et commencèrent à craindre le gouvernement autrichien. Le plus remarquable de ces adversaires fut Jean Félinus, qui publia un livre intitulé *Insignis fatuus Nicolaus Drabicius*. Mais Drabick défendit sa renommée de prophète, qu'il affirma par serment devant le synode des prédicateurs de Puchau, en 1663. Il fut décapité le 16 juillet 1671 à Presbourg, et son cadavre fut brûlé en même temps que le livre *Lux in tenebris*.

Voyez Arnold, *Histoire de l'Église et des hérésies*, Francfort, 1729, t. III, p. 24. Schrödl.

DRACHME. *Voyez* Argent, t. I, p. 517.

DRACONITÈS ou Drach (*Jean*), nommé aussi *Jean Carlstadt*, de son lieu de naissance en Franconie, qu'il ne faut pas confondre avec *André* Carlstadt (1), naquit vers 1494 et perdit de bonne heure ses parents. Des amis de sa famille prirent soin de son enfance; il donnait de grandes espérances, et, grâce à leur générosité, il put, après avoir fréquenté les écoles élémentaires de sa ville natale, suivre en 1509 les cours de l'université d'Erfurt. Là il s'adonna sérieusement à l'étude de la littérature classique qu'on venait de ressusciter, et, au bout de quatre ans, il obtint une chaire de philosophie qu'il occupa avec éclat. Il fut en même temps nommé chanoine de l'église de Saint-Séverin, ce qui améliora beaucoup sa situation financière, jusqu'alors fort précaire. Il fit bientôt après, à l'exemple de son ami Juste Jonas, un voyage dans les Pays-Bas pour y faire la connaissance du célèbre Érasme, qui l'accueillit avec beaucoup de bienveillance. Il entra enfin en relation avec Luther et Mélanchthon. En 1517 parut sa première œuvre littéraire, qui était un recueil des Fables d'Ésope, dont il fit le texte de son cours

(1) *Voy.* Carlstadt.

de philologie. A dater de ce moment sa vie fut extrêmement agitée.

A peine Luther eut-il paru sur la scène comme réformateur que Draconitès et Jonas se prononcèrent nettement en sa faveur et le fêtèrent à son passage à Worms, en 1521.

Doliatoris, doyen du chapitre de Saint-Séverin, le clergé et tous les fidèles catholiques furent très-irrités de ces manifestations, qui amenèrent de longues controverses et ébranlèrent profondément l'université d'Erfurt. Les deux novateurs, destitués de leur canonicat, se rendirent à Wittenberg, où Draconitès s'appliqua plus spécialement à augmenter sa connaissance de l'hébreu dans l'espoir d'obtenir une chaire. Elle ne lui fut pas accordée; mais en 1522 on le nomma curé de la ville de Miltenberg, dans l'électorat de Mayence, et il y travailla activement à la propagation des nouvelles doctrines; toutefois la majorité des habitants ne voulut pas en entendre parler et finit par obtenir le renvoi de Draconitès (1523), et ce ne fut plus que par des lettres qu'il put agir sur les amis de la réforme dans Miltenberg. Deux ans après l'intervention de Luther fit nommer Draconitès à la cure de Waltershausen, où il eut de pénibles épreuves à subir. Il y perdit sa femme et son enfant; ses paroissiens étaient fort grossiers, peu disposés à payer la dîme curiale, et, réduit à toute extrémité, Draconitès se vit obligé, au bout de trois ans, et malgré la résistance de Luther, à donner sa démission, et se retira à Eisenach pour s'y livrer uniquement à ses travaux littéraires. Il refusa, en 1533, la place de prédicateur de Memmingen, à cause de la tendance zwinglienne de cette ville; mais il se rendit à l'appel qui lui fut adressé de Marbourg, où il devint prédicateur et professeur de théologie, et où il resta pendant treize années, jouissant d'une grande considération et prenant une part active aux affaires du protestantisme dans les réunions de Francfort (1536), de Smalkalde (1537), et de Ratisbonne, (1541). En 1547 il eut une vive discussion avec un de ses collègues, Théobald Thamer, qui devint plus tard catholique, au sujet de la doctrine des bonnes œuvres, et Draconitès y mit tant de passion qu'il ne put rester plus longtemps à Marbourg. Après un court séjour à Nordhausen et à Brunswick, il se rendit à Lubeck, où il fut parfaitement reçu et fit paraître quelques-uns de ses travaux littéraires, notamment son œuvre principale, *du Christ promis par Dieu*. C'est un recueil de plusieurs sermons et traités dans lesquels sont développés et expliqués un grand nombre de textes de l'Ancien Testament se rapportant plus ou moins au Christ.

Cette publication achevée, en 1551, il fut nommé prédicateur et professeur de théologie à Rostock, puis élevé aux fonctions de superintendant, et cet avancement devint l'occasion d'une scandaleuse controverse qu'il ne put terminer qu'en revenant à Wittenberg (1560), pour y achever sa *Biblia pentapla*, à laquelle il travaillait depuis longtemps avec une remarquable assiduité. Au bout d'un an Albert, duc de Prusse, lui confia la présidence de l'évêché de Poméranie, qu'il ne put conserver que peu de temps, la publication de sa Polyglotte rendant sa présence nécessaire à Wittenberg. Cette *Biblia pentapla* n'embrassait pas tout l'Ancien Testament: les frais de la publication eussent été trop considérables, l'impression de ces textes étant alors encore très-difficile; elle ne contenait que quelques livres et quelques chapitres seulement de ces mêmes livres. Les textes des diverses langues n'étaient pas, comme dans les autres polyglottes, disposés en colonnes, les uns à côté des autres, mais les uns sous les autres, ligne par ligne, la première ligne étant hébraï-

que, la seconde chaldaïque, la troisième grecque, la quatrième latine, la cinquième allemande. Les textes tenus pour messianiques étaient imprimés en rouge, et à la suite du quintuple texte de chaque chapitre se trouvait un commentaire. La mort de Draconitès, survenue le 18 avril 1566, mit un terme à cette publication.

Cf. Ersch et Gruber, *Encyclopédie*, etc., t. XXVII; Strobel, *Documents nouveaux sur la Littérature du seizième siècle;* Strieder, *Histoire des Savants et des Auteurs hessois.*

FRITZ.

DRAGON. *Voy.* DROGON.

DRAGON (*draco*, δράκων). C'est, dans la Vulgate et les Septante, la traduction ordinaire de תַּן, תַּנִּים (Isaïe, 34, 13; 35, 7; 43, 20; Jérém., 9, 10; 14, 6; 51, 37; Mich., 1, 8; Job, 30, 29), et de תַּנִּין, תַּנִּינִם (Exode, 7, 12; Deut., 32, 33; Isaïe, 51, 9; Jer., 51, 34; Ps. 73, 13; 90, 13; 148, 7). Parfois aussi on traduit de cette manière לִוְיָתָן (Ps. 73, 74; 104, 26), ainsi que dans la Vulgate נָחָשׁ (Exode, 7, 15), אֹחִים (Isaïe, 13, 21), et תַּנּוֹת (Mal., 1, 3). Or תַּנִּין et לִוְיָתָן sont les désignations ordinaires de grands serpents et surtout des crocodiles, tandis que תַּן désigne habituellement le chacal, quoique la Vulgate et les Septante confondent généralement cette expression avec תַּנִּין. Il faut donc se représenter par les dragons de la Vulgate, des Septante et des versions qui les suivent, soit en général d'immenses animaux terrestres ou marins, soit de grands serpents et des crocodiles. La Bible se sert aussi de ces expressions pour exprimer de violents dominateurs, des tyrans, comme Pharaon (Ps. 72, 13; Is., 51, 9; Ézéch., 29, 3), Nabuchodonosor (Jér., 51, 34). Dans l'Apocalypse le dragon est le symbole de Satan (12, 3, 4, 7 sq.). Voyez sur le dragon de Babylone BEL *et le dragon.*

DRAGONNADES. *Voyez* LOUIS XIV.

DRÉXÉLIUS (JÉRÉMIE), né à Augsbourg en 1581, entra à l'âge de dix-sept ans chez les Jésuites, et, après avoir enseigné pendant quelque temps la rhétorique, remplit les fonctions de prédicateur à la cour de l'électeur de Bavière Maximilien Ier. Son austérité était si grande que, quoique valétudinaire, il ne se mettait jamais au lit pour se soigner, son zèle si ardent que jamais il ne manqua une seule prédication. Il mourut à Munich en 1638, en odeur de sainteté. Il avait publié de son vivant un grand nombre de livres ascétiques que les protestants eux-mêmes estimaient et lisaient, et qui fournissent encore aujourd'hui un solide aliment à la piété, une ample matière aux prédicateurs et aux confesseurs. Ses œuvres complètes ont été publiées à Cologne, 1715 sq., Mayence, 1645, Munich, 1628, Anvers, 1657 et 1660. Plusieurs traités ont été publiés à part et traduits dans diverses langues.

DREY (JEAN-SÉBASTIEN), professeur de théologie catholique à Tubingue, naquit le 16 octobre 1777 à Killingen, alors dans la principauté ecclésiastique d'Ellwangen, de parents très-pauvres; son père était berger. Le curé de Röhlingen, paroisse dont Killingen était une annexe, ayant remarqué le zèle et les dispositions heureuses du petit berger, qui fréquentait l'école primaire, lui donna des soins particuliers, lui apprit le latin et décida ses parents à l'envoyer au gymnase d'Ellwangen. La générosité des habitants de cette paisible résidence permit à Drey de terminer toutes ses études. A la sortie du gymnase, Drey, épris des auteurs latins, se mit à lire avec ardeur les historiens, surtout Tite-Live, dont il apprenait par cœur les discours qu'il allait déclamer à travers champ. Horace devint aussi une de ses

lectures de prédilection. Il avait alors pour professeurs les ex-Jésuites Reb, Wagner et Emer. Ce dernier enseignait les mathématiques et la physique, et inspira à son jeune auditeur le goût des sciences exactes, qu'il ne perdit jamais.

De 1797 à 1799 Drey étudia la théologie et le droit canon à Augsbourg ; en 1799 il entra au séminaire diocésain à Pfaffenhausen, sous des professeurs très-renommés en Allemagne, tels que Rösle et Egger, plus tard doyen du chapitre d'Augsbourg. Malheureusement Drey ressentit dès lors les premières atteintes de l'hypocondrie, dont il souffrit surtout à l'âge mûr. En 1801 Drey fut ordonné prêtre dans la cathédrale d'Augsbourg, par l'électeur de Trèves, Clément Wenceslas, qui était en même temps évêque d'Augsbourg et prince prévôt d'Ellwangen, par conséquent seigneur suzerain de Drey. Le jeune prêtre resta pendant cinq ans vicaire de Röhlingen. Tout en remplissant son ministère pastoral, Drey suivait le mouvement philosophique de l'Allemagne, lisait les écrits de Kant, Fichte et Schelling, et pénétrait si avant dans l'étude de la philosophie que tous ses ouvrages théologiques en conservèrent plus tard une forte et solide empreinte.

En 1806 il devint professeur de philosophie, de mathématiques et de physique dans la haute école catholique de Rottweil. Ce triple enseignement fut une excellente préparation à ses travaux ultérieurs, et compléta les connaissances solides et variées qui plus tard rendirent si remarquables ses ouvrages de théologie dogmatique.

Lorsqu'en 1812 on érigea à Ellwangen l'université de Frédéric, qui devait être l'université catholique du Wurtemberg, Drey fut nommé professeur de dogmatique, de l'histoire des dogmes, de l'apologétique et de l'encyclopédie théologique. En 1813 il obtint le diplôme de docteur en théologie de l'université de Fribourg. En 1814 il publia ses premiers traités, deux dissertations latines sur le chiliasme de S. Justin (*Observata quædam ad illustrandam Justini M. de Regno millenario sententiam,* 1814), et sur la discipline pénitentiaire de l'antique Église (*Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in Ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans*, 1815). Cette dernière dissertation, qui ne peut être admise dans toute sa teneur, fut envoyée à Rome par des ennemis personnels de Drey, sans toutefois qu'il en résultât d'autres désagréments pour l'auteur.

Après la mort du roi Frédéric l'université d'Ellwangen fut abolie (1817) et incorporée, comme faculté de théologie catholique, dans l'université de Tubingue. Drey y conserva sa chaire et y fonda bientôt, en collaboration avec ses collègues Gratz, Herbst et Hirscher, en 1819, la *Revue trimestrielle de Théologie de Tubingue,* à laquelle il fournit une série d'articles remarquables par la clarté, la précision et les agréments du style. En outre il publia en 1819 son *Introduction à l'étude de la Théologie, au point de vue de la science et du système catholique,* livre supérieur, par sa lumineuse ordonnance et ses hautes idées, à tous ceux qui parurent alors sur cette matière. En 1823 il fut décoré de l'ordre de la Couronne de Wurtemberg et proposé comme premier évêque de Rottenbourg; mais ce projet échoua, en partie parce qu'on réveilla l'affaire de l'ancienne dissertation dénoncée à Rome, en partie parce qu'il parut difficile de laisser de côté M. de Keller, vicaire apostolique et coadjuteur. On se résigna donc à réserver à Drey le premier canonicat de Rottenbourg; mais il ne put jamais être installé dans sa dignité. On donna pour motif qu'on ne pouvait se passer de lui à Tubingue. Cependant il fut, à sa demande, dé-

chargé d'une partie de son enseignement, dont il fit paraître le fruit, en 1838-1845, dans son *Apologétique chrétienne,* en 3 volumes, ouvrage excellent, d'une profonde érudition et d'une orthodoxie irréprochable. Avant ce livre il avait publié, en 1832, ses *Nouvelles Recherches sur les Constitutions et les Canons apostoliques*, dans lesquelles il résout les difficultés que présentait le sujet avec une sagacité supérieure à celle de tous les critiques antérieurs. Ces ouvrages, autant que son enseignement, lui valurent une considération générale et un prodigieux concours de disciples, accourant de toutes les parties de l'Allemagne et de la Suisse.

Après avoir enseigné pendant quarante ans de suite, Drey fut mis à la retraite en 1846 et nommé commandeur de l'ordre de la Couronne. Il ne suspendit pas ses travaux littéraires et continua à prendre une part active à la rédaction de la *Revue trimestrielle de Tubingue* et du *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique*, de Wetzer et Welte. Il était encore jeune d'esprit et vert de santé lorsqu'il célébra son jubilé sacerdotal, le 15 juin 1851; car sa santé s'était fortifiée avec les années. Cependant, deux mois avant sa mort, des rhumatismes l'obligèrent de garder la chambre; deux jours avant sa fin, il se mit au lit par suite d'une indisposition qu'on regardait comme légère. Quelques minutes avant son dernier soupir, il parlait encore d'une voix ferme et d'un ton gai et serein à ceux qui entouraient son lit, lorsqu'une attaque d'apoplexie soudaine l'enleva, sans un instant d'agonie, le 19 février 1853, à l'âge de soixante-seize ans.

HÉFÉLÉ.

DROGON, évêque de Metz, né en 807, était le cinquième fils de Charlemagne. Lorsque Louis le Débonnaire monta sur le trône, Drogon fut élevé avec soin à la cour avec deux de ses plus jeunes frères; mais le soulèvement de Bernard, roi d'Italie, détermina l'empereur à reléguer ses plus jeunes frères dans un couvent et à leur faire donner la tonsure. Louis reconnut néanmoins, à l'assemblée d'Attigny, qu'il avait dépassé la mesure par cet acte arbitraire de souveraineté, et il délivra ses frères; mais Drogon avait pris goût à la vie religieuse, et il adopta librement l'état qu'on lui avait imposé de force. Louis, enchanté de ce parti, témoigna sa gratitude en comblant Drogon d'honneurs, en le nommant évêque de Metz, grand-aumônier, abbé de Luxeuil, administrateur du couvent de Sarchin, en obtenant du Pape pour lui le titre d'archevêque et de légat apostolique. Louis le choisit pour son confesseur, et ce fut en cette qualité qu'il assista, avec Hetti de Trèves et Otgar de Mayence, en 840, l'empereur mourant à Ingelheim, et veilla à sa sépulture. Drogon fit rejaillir un vif éclat sur le siége de Metz par sa sagesse, ses services, sa naissance et les hautes dignités dont il fut revêtu. La cathédrale de Metz s'était fait remarquer sous Pépin et Charlemagne par l'empressement qu'elle avait mis à adopter et le soin qu'elle avait apporté à faire exécuter le chant grégorien, qui avait été importé par les princes d'Italie en France. Drogon conserva soigneusement cette tradition, et le chant fut exécuté avec tant de soin durant son épiscopat qu'on appela vulgairement le chant romain le chant de Metz, et que les antiphonaires de Metz servirent de norme pour la réforme du chant des autres diocèses. Après la mort de l'empereur, Drogon resta en grande considération dans les cours des trois fils de Louis le Débonnaire qui s'étaient partagé l'empire. Ses neveux le considéraient comme leur père, leur ami, leur conseiller et le centre de la

famille. Un prélat si haut placé aurait dû mourir d'une manière plus glorieuse que ne fit Drogon. Il se retirait souvent dans son abbaye de Luxeuil pour s'y reposer; il était grand amateur de pêche : un jour qu'il poursuivait un grand poisson dans l'Oignon, il tomba dans l'eau et se noya (855). On transporta ses dépouilles à Metz, et on les inhuma à côté des restes de son frère.

D. Calmet, *Hist. ecclésiastique et civile de Lorraine*, t. I, passim.

Marx.

DROIT. L'expression *droit* répond non-seulement au mot latin *jus*, mais encore parfois au mot *justitia*. Elle est prise dans diverses acceptions : tantôt on entend par droit ce qui est juste, ce qui est un devoir, comme quand on dit : Faire droit; tantôt on comprend par là l'ensemble de certaines décisions légales, comme quand on dit : Le droit romain, le droit germanique, le droit canon, le droit civil, le droit français; tantôt c'est la faculté ou le pouvoir moral de posséder, d'acquérir, de faire, de négliger, d'exiger ou d'empêcher quelque chose (1).

Cependant toutes ces expressions renferment en définitive la même idée fondamentale. Le droit suppose avant tout que l'homme est en relation avec d'autres êtres de son espèce. Si l'être humain était seul il n'y aurait pas de droit, car l'homme n'a pas d'obligation, dans le sens strict, envers lui-même, sauf le cas où il faut qu'il respecte en lui-même les droits d'autrui.

Les jurisconsultes assignent au droit une source différente suivant les diverses manières dont ils comprennent les rapports originaires des hommes entre eux. Admettent-ils l'opinion insensée que, primitivement, c'est le hasard seul qui plaça les individus les uns à côté des autres : alors il faut qu'ils soutiennent que les hommes ne sont entrés en relation entre eux que par eux-mêmes, et, dans ce cas, le droit n'est que le contrat social conclu par les hommes pour régler leurs rapports réciproques. Cette théorie, qui est celle de Rousseau, et qui domine encore en majeure partie la jurisprudence moderne, est absolument insoutenable. Abstraction faite de ce qu'elle a d'insensé dans sa prétendue origine, abstraction faite de ce qu'elle est historiquement indémontrable, elle n'explique pas ce qui est en question, car le contrat n'est qu'un des actes légaux qui peuvent lier les hommes, et, bien loin qu'on puisse en déduire le droit, tout contrat suppose nécessairement la préexistence du droit. Sans droit il n'y a pas de contrat, tandis qu'il y a beaucoup de droits qui ne peuvent absolument pas être considérés comme reposant sur un contrat. Nous sommes donc obligés de chercher la source du droit ailleurs.

En dehors même de la Révélation il n'y a rien de plus naturel que d'admettre que celui qui a appelé le genre humain à l'existence a posé aussi la règle de l'association des hommes entre eux. Or cette association est double, parce que l'homme est un être individuel, existant pour lui-même, et un être générique, membre d'un genre. L'humanité forme une agrégation d'un grand nombre d'individus qui, portant en eux-mêmes ce qui constitue spécifiquement l'individualité humaine, sont semblables entre eux. De plus elle forme une série d'organismes plus ou moins grands, dépendant les uns des autres de la façon la plus multiple, et dont chaque individu est un membre plus ou moins important. D'après cela le droit est la somme des règles, nées de la volonté divine, qui coordonnent l'association des hommes, aussi bien dans les rapports d'individu à individu que dans les rapports de l'espèce au genre, de la partie au tout,

(1) Conf. Lessius, *de Justitia et Jure*, cp. 2, dub. 1.

du membre à l'organisme dont il fait partie. Dès lors le droit est dans une étroite relation avec la loi. L'homme n'acquiert la conscience de ces règles que sous la forme de la loi. Cependant l'idée de la loi n'est en aucune façon identique avec celle du droit, car il y a des lois qui ne fondent pas de droits, tandis qu'il n'y a pas de droit qui ne soit fondé sur une loi. C'est pourquoi il faut rechercher d'abord quelles sont les lois qui fondent des droits, quelles sont celles qui n'en créent pas. Ce dernier cas est celui de la loi de l'amour, de la loi de grâce, ou de la loi de la nouvelle alliance ; le premier cas est celui de la loi naturelle et des lois qui en sont ou la restauration ou la continuation. La loi naturelle est directement implantée et inscrite dans le cœur (1) de l'homme par Dieu même, et son but est de diriger l'homme, aspirant à son terme, comme un être libre, capable du bien et du mal. En tant que la loi naturelle a pour objet l'union des hommes elle ne peut donc renfermer, comme telle, que des règles qui donnent à tous les hommes et au genre humain en général les moyens de remplir leur destinée naturelle dans le temps ; c'est pourquoi les lois qui fondent des droits peuvent être plus immédiatement déterminées ; car elles ont pour objet les rapports temporels dans lesquels les hommes doivent nécessairement vivre les uns à l'égard des autres pour atteindre leur destination, que cette destination se rapporte à leur existence individuelle ou à leur coordination et subordination dans l'organisme général. Ce qui correspond à ces lois est le droit ; mais cela n'est vrai que des lois qui sont de pures formules de la loi naturelle. La loi naturelle est immédiatement communiquée à l'homme, mais seulement dans ses principes fondamentaux ; l'homme en tire les conséquences. Or, les facultés primordiales de l'homme ayant été affaiblies par le péché, il est naturel que ces conséquences ne soient jamais déduites dans toute leur perfection par aucun homme et qu'elles le soient souvent d'une manière défectueuse et erronée ; c'est pourquoi les lois humaines, qui ne sont et ne doivent être que des conséquences de la loi naturelle, sont toujours imparfaites, souvent défectueuses et parfois fausses ; c'est encore pourquoi ce qui est juste en soi peut devenir injuste, d'après le vieil adage : *Summum jus, summa injuria.* Les conséquences de la loi naturelle doivent être déduites par chacun et le sont en général ; mais elles n'ont comme telles qu'un caractère individuellement obligatoire et non une vertu légale.

Il est de l'essence de la loi d'être destinée à une communauté, à une association plus ou moins grande, et c'est pourquoi les lois doivent découler d'une autorité qui soit reconnue comme telle de toute la communauté. Cette autorité est, d'après la loi naturelle, le supérieur, légitime représentant de Dieu, abstraction faite du mode de constitution de la société qu'il préside. Cette autorité seule a le droit de tirer de la loi naturelle des conséquences dont elle fait des règles ayant une force légale.

Ainsi le droit, dans le sens objectif, est la coordination des rapports temporels qui doivent unir les hommes, coordination réglée par la loi naturelle et par les lois humaines qui en découlent.

La loi devient, par l'intermédiaire de la conscience, un devoir pour chaque individu. Le devoir n'est que la reconnaissance subjective de ce qu'il faut faire en faveur de celui pour qui la loi réclame, et dans les limites que détermine cette loi.

L'homme vivant en société entre en rapport soit avec d'autres individus qui lui sont semblables, soit avec la commu-

(1) *Rom.*, 2, 15.

nauté elle-même, à laquelle il appartient comme membre plus ou moins élevé dans la hiérarchie, et ainsi les devoirs le lient, soit à l'égard des individus, soit à l'égard de l'organisme entier. Mais là où il y a devoir pour l'un naît le pouvoir pour l'autre de réclamer ce que ce devoir impose. Que la prestation ordonnée soit passive ou active, qu'elle consiste à faire ou à ne pas faire, peu importe : l'essentiel est que le devoir consiste dans la prestation et que la faculté de réclamer celle-ci en résulte. Or la faculté de réclamer une prestation qu'un autre ne peut refuser sans violer son devoir constitue mon droit vis-à-vis de lui, et ainsi le droit, dans son sens subjectif, peut être défini : la faculté que nous avons d'exiger d'un autre un acte auquel tout homme, comme homme et membre d'une communauté humaine, est tenu en vertu de la loi naturelle et des lois humaines qui en sont la conséquence.

L'autorité obligatoire réside pour chacun, nous l'avons vu, dans la conscience. Si la conscience n'avait pas été corrompue par l'influence du péché, si elle était demeurée dans son état primitif, il n'y aurait besoin que de réveiller dans chacun la conscience du devoir et d'en provoquer la réalisation; mais la conscience n'est pas restée ce qu'elle était primitivement. Cependant, comme la société humaine dépend de la reconnaissance et de l'accomplissement des devoirs qui fondent des droits ou des devoirs de justice, et que la société serait nécessairement en péril si elle était livrée au bon vouloir subjectif de chacun, même de ceux qui n'ont pas de conscience, il est évident que, dans les cas où l'autorité de la conscience est insuffisante dans l'individu pour lui faire reconnaître et remplir son devoir, une puissance extérieure devient nécessaire pour faire réaliser ce que la conscience abandonnée à elle-même n'accomplit plus. Cette puissance extérieure est la contrainte employée, au nom de la société, à l'égard de celui qui résiste à la loi, et dont l'application est réservée en général aux représentants de l'organisme qui constitue l'ensemble de la société humaine. L'individu ne peut se servir de la contrainte qu'en cas de nécessité extrême, et, même dans ce cas, ce n'est pas comme individu en face d'un individu, c'est comme organe de la société dont il est membre et qu'il représente seul dans un moment d'urgence donné. De là résulte qu'un autre élément de l'idée du droit est la faculté d'en obtenir la réalisation, même par l'emploi de la contrainte. Cet élément est d'une nécessité empirique, accidentelle, nullement essentielle, et par conséquent c'est une idée fausse de l'école kantienne que de donner le pouvoir de contraindre comme un caractère essentiel du devoir de justice.

Il est certain que toute réclamation de droit peut être réalisée par la contrainte; mais il est aussi certain que, si toutes les réclamations de droit devaient être réalisées par la contrainte, il n'y aurait plus de droit; car qui contraindrait en dernière instance celui qui aurait à exercer la contrainte? Ainsi le pouvoir de contraindre n'étant qu'un élément empiriquement nécessaire de l'idée du droit, et la contrainte ne pouvant être exercée qu'au nom de la société, il y a une différence entre le droit et la force légale d'un droit. Le droit n'obtient force légale que lorsqu'il remplit toutes les conditions sous lesquelles il est reconnu par la société comme un droit réel. Ces conditions peuvent en général être réglées d'avance comme formes sous lesquelles les lois, les ordonnances, les contrats obtiennent une force légale; mais dans le détail elles se rattachent à la sentence du juge: ce que, dans les cas particuliers, le juge

a jugé droit, obtient comme chose jugée, *res judicata*, la force légale et alors la prestation résultant du droit peut être imposée par la contrainte. On voit facilement que cette portée donnée à la sentence du juge n'est qu'une nécessité d'urgence, à laquelle il faut recourir pour que les contestations de droit ne s'étendent pas à l'infini, mais qu'elle pourrait entraîner les plus grands abus si la fonction judiciaire n'était attachée qu'à un individu. C'est pourquoi les peuples civilisés ont remis la charge judiciaire, dans des circonstances importantes, à une pluralité d'individus, à un collége, à un jury, et ont autorisé, pour plus de garanties, des appels, des recours, etc., etc. Toutefois cela ne change rien à l'essence du droit, puisqu'il faut en définitive arriver à une instance dont on ne puisse plus appeler et qui rende la chose chose jugée, *res judicata*.

De plus, il est évident que la réclamation d'une prestation extérieure peut seule devenir une revendication légale; car celle-là seule peut être obtenue par la contrainte, et les représentants purement humains de la société ne sont, en général, pas en état de soumettre à leur juridiction ce qui est du domaine intérieur. On a satisfait au droit quand la prestation qu'elle impose est extérieurement réalisée. Le sentiment intime, le motif de celui qui agit, n'importe pas au droit.

A ces principes généraux se rattache la solution de quelques questions particulières.

1° On demande à qui appartient la priorité, au droit ou au devoir. L'exposition qui précède répond que le devoir précède le droit. Il peut y avoir des cas particuliers où le devoir paraît naître du droit; mais, en y regardant de près, on trouvera toujours que le droit en question ne subsiste que parce que les autres membres de la société sont obligés de le respecter. Sans devoir il n'y a pas de droit, mais il y a des devoirs qui ne fondent pas de droits. Cela résulte en dernière analyse du rapport de l'homme avec Dieu. Comme ici l'indépendance précède la liberté, de même, en général, le devoir est antérieur, le droit secondaire.

2° On demande quelle différence il y a entre les devoirs de justice, *quæ obligant ex justitia*, et les devoirs de charité, *quæ obligant ex charitate*. La différence est réelle; ainsi c'est un devoir de payer le salaire dû, c'est également un devoir de faire l'aumône. L'aumône n'est pas seulement un conseil, mais un devoir, car on peut pécher en la négligeant, et cependant nul ne peut être contraint par un pouvoir terrestre à faire l'aumône, ou, s'il la refuse, on ne peut lui en retenir le montant par compensation, tandis que la contrainte peut faire payer le salaire ou intervenir la compensation. Cela suffit pour marquer la différence entre le devoir de justice et le devoir de charité. Cette différence réside pour le Chrétien, non dans un fondement différent de l'obligation, car ce fondement est identique pour les deux espèces de devoirs et n'est autre que la volonté divine, ni dans la différence du motif de la réalisation du devoir, qui doit toujours être surnaturel, mais principalement en ce que la réalisation du devoir de justice, en cas de nécessité, peut être obtenue par la contrainte, et que la non-réalisation de ce devoir fonde celui de la restitution dans le sens strict, ce qui n'est pas le cas pour le devoir de charité méconnu ou négligé. — Une autre différence résulte de ce que, en cas de collision, le devoir de justice a le pas sur le devoir de charité. Celui qui n'est pas chrétien ne reconnaît pas le devoir de charité, tandis qu'il admet celui de justice dans toute son étendue.

3° On demande si les devoirs de justice ne sont que du ressort de la juris-

prudence, ou s'ils le sont aussi de la morale. L'école kantienne nie qu'ils fassent partie de la morale; la vérité est qu'ils font partie de l'une et de l'autre. Le devoir de justice est du ressort de la jurisprudence et de celui de la morale. Le droit ayant la propriété d'autoriser la contrainte, d'être maintenu par l'autorité terrestre, et ne demandant qu'une prestation extérieure, forme une sphère spéciale pour la législation civile et la science de la jurisprudence, dans laquelle il se manifeste et se développe. Cette sphère réelle et indépendante est aussi empiriquement nécessaire que la contrainte est un élément nécessaire de l'idée du droit. Mais l'idée du droit, dont doit partir la jurisprudence, est toujours imparfaite. La contrainte, qu'on est obligé d'admettre au premier plan dans ces éléments de l'idée du droit, peut bien, en effet, dans tel ou tel cas particulier, être l'élément le plus fort pour la conservation du droit; mais, en somme, et en grand, c'est l'élément le plus faible.

Le défaut de sentiment intérieur peut ne pas nuire dans tel ou tel cas particulier, tant que c'est un fait isolé; s'il devenait général, il n'y aurait plus de droit. C'est pourquoi il faut que, à côté de l'obligation que fait des devoirs de justice la jurisprudence, il y ait une autre force qui mette la conscience en place de la contrainte, qui ramène le maintien du droit de l'homme à Dieu, et demande pour la réalisation du devoir, comme condition indispensable, le sentiment intime. Mais cette exigence est du ressort de la morale; elle seule peut réellement sanctionner le devoir; la morale chrétienne en particulier, reposant sur la Révélation, a par là même à sa portée le moyen de comprendre la révélation naturelle et de la réaliser; elle est en état de maintenir les éternelles bases du droit et de donner les principes de direction d'après lesquels doivent s'orienter toute application, toute explication, toute législation du droit.

4° On demande s'il est permis au Chrétien de faire usage de son droit. Sans doute si le droit en question n'est pas limité par un devoir de charité. Ainsi, par exemple, le droit d'employer ses biens temporels à son usage est limité par le devoir de l'aumône. Mais il peut arriver des circonstances où c'est un devoir d'user de son droit, comme, par exemple, quand il se rattache au droit des devoirs dont l'accomplissement peut seul garantir le droit. Mais en tant que les droits que nous avons ne nous donnent que des pouvoirs dépendant de l'exercice de notre liberté individuelle, il n'y a pas de droit auquel on ne pourrait conseiller de renoncer, *consilium de bono meliori.* ABERLÉ.

DROIT CANON. *Voy.* DROIT ECCLÉSIASTIQUE.

DROIT CIVIL (INFLUENCE DE L'ÉGLISE SUR LE). L'Église, en réalisant sa divine mission, a toujours et partout respecté les lois positives de l'État, quelque diverses qu'elles pussent être d'après les besoins des nations et les mœurs des peuples, et n'a cherché qu'à purifier peu à peu et à ennoblir en elles ce qu'elles avaient de contraire à son esprit moral et religieux, pour leur donner une véritable empreinte d'humanité.

I. Au point de vue du *droit civil*, avant tout elle a adouci la position des *esclaves;* le droit pagano-romain, méconnaissant complétement leur personnalité, les avait livrés d'une façon si absolue au pouvoir de leurs maîtres que ceux-ci pouvaient impunément disposer de leur vie. L'Église réagit positivement contre ces abus en défendant cet arbitraire inhumain et en ouvrant des lieux d'asiles (1); négativement en admettant dans son sein les esclaves comme les hommes libres, en

(1) *Conc. Agath.*, ann. 506, c. 52; c. 6, X, *de Immunit. eccles.* (III, 49).

déclarant leur mariage valide (1), et proclamant ainsi dans les eslaves la dignité humaine méconnue. Elle changea peu à peu l'esclavage en servage, recommanda l'affranchissement comme une œuvre méritoire, agréable à Dieu, et substitua aux formes difficiles de l'ancien affranchissement la manumission dans l'Église (*manumissio in Ecclesia*) qui n'exigeait aucune forme (2).

L'Église exerça une influence aussi salutaire sur le droit civil romain en limitant la *puissance paternelle*. Le père perdit successivement son ancien droit de vie et de mort sur ses enfants (3), le droit de les traiter trop durement, et notamment le droit d'abandonner, en guise d'indemnité, son enfant à celui qui avait été lésé, *jus liberos noxæ dandi* (4). Le fils de famille, qui autrefois était absolument incapable de disposer de quoi que ce fût, eut le droit de disposer de son pécule militaire (*peculium castrense*), de ce qu'il pouvait acquérir comme avocat, par une fonction séculière ou ecclésiastique (*peculium quasi castrense*), de disposer par testament de son pécule adventice, et d'instituer des legs pieux avec l'autorisation de son père (*peculium adventitium*) (5). L'exhérédation des enfants par le simple caprice des pères fut limitée et restreinte à des causes graves et certaines (6).

L'Église agit encore plus profondément sous les *rapports conjugaux*. Le concubinage temporaire fut complétement aboli; le concubinage perpétuel ne fut plus que toléré comme un mariage sans forme (1); les motifs de séparation furent restreints (2); la tutelle perpétuelle des femmes, *tutela feminarum*, abolie. Le Christianisme seul fit de la femme la vraie compagne de l'homme, et lui donna, quant aux biens, une situation analogue à celle de l'homme.

Ce fut surtout au point de vue des *testaments* et des *legs* que l'action de l'Église se fit sentir dans le droit civil. Abstraction faite des nombreuses dispositions concernant la capacité du testateur, la forme du testament, l'exécution des dernières volontés, etc., etc., modifiées ou totalement transformées par le droit canon, et dont la plupart ont encore de la valeur de nos jours (3), nous ne ferons mention que d'une disposition que l'Église eut de la peine à faire prévaloir, dans un intérêt d'humanité. Le droit romain avait prescrit que l'héritier légitime, chargé d'un fidéicommis, comprît dans sa portion légitime le quart trébellianique, c'est-à-dire le quart de la masse de l'héritage qui lui revenait légalement, et qui, en cas de besoin, devait être complétée par une déduction proportionnelle opérée sur les fidéicommis (4). Le droit canon décida, et sa décision fut plus tard adoptée par les tribunaux temporels, que les enfants retiendraient d'abord la part qui leur revenait comme héritiers légitimes, et qu'ils pourraient encore déduire du reste de l'héritage le *quart* trébellianique (*quarta Trebelliana*) (5).

Quant à la *possession*, celui qui était violemment expulsé de sa possession, d'après le droit romain, ne pouvait intenter l'*interdictum unde vi* que contre le spoliateur immédiat ou médiat; il ne le pouvait contre l'héritier du spo-

(1) C. 5, 8, c. XXIX, quæst. 2 (*Conc. Compend.*, ann. 752, c. 8, et *Conc. Cabiton.*, II, ann. 813, c. 30); c. IX, *de Conjug. serv.* (IV, 9).

(2) L. 1, 2, Cod., *De his qui in Eccles. manumitt.* (I, 15).

(3) L. un., Cod., *De his qui parent.* (IX, 17).

(4) Inst., § 7, *de Noxal. act.* (IV, 8).

(5) Inst., § 6, *de Milit. test.* (II, 11); Sext., c. 4, *de Sepult.* (III, 12).

(6) *Nov.* 115, c. 3-5.

(1) *Voy.* CONCUBINAGE.

(2) L. 8, 10, 11 Cod., *de Repud.* (IV, 17).

(3) *Voy.* DISPOSITIONS TESTAMENTAIRES.

(4) L. 6, Cod., *ad Sclt. Trebell.* (VI, 49).

(5) C. 16, 18, X, *de Testam.* (III, 26).

liateur que dans le cas où celui-ci aurait été enrichi par cette spoliation ; il ne le pouvait plus du tout contre le troisième détenteur (1).

L'Église introduisit l'élément moral dans les *contrats* en procurant la victoire à la conscience sur les conséquences strictement formelles du droit romain. Celui-ci distinguait strictement les pactes simples, n'engendrant qu'une obligation morale, des stipulations formellement juridiques du contrat, qui seules donnaient le droit de demander l'exécution du contrat, tandis que le pacte ne donnait droit qu'à une compensation du dommage démontré. L'Église en appela dans les deux cas, quelle que fût la forme de l'acte conclu, à la conscience des contractants, et exigea l'exécution de toute espèce de convention, pourvu qu'elle fût licite et légitimement contractée (2). Plusieurs législations modernes sont, sous ce rapport, revenues au droit romain, et rattachent l'action civile de certains contrats à des formes déterminées.

L'Église introduisit aussi la conscience dans la *prescription*. Tandis que le droit romain demandait, pour la prescription par la possession, que le détenteur eût seulement été de bonne foi au commencement de l'usucapion, et, quant à la prescription d'une action, laissait la bonne foi tout à fait de côté, soit de la part de celui qui prescrit, soit de la part du défendeur, le droit canon ne permit pas la prescription de l'action en restitution d'une chose contre le possesseur de mauvaise foi, et demanda, pour qu'il y eût prescription, que le possesseur eût été de bonne foi pendant toute la possession (3).

(1) Fr., 1, §§ 12, 15, 48 Dig., *de Vi et vi armat.* (XLIII, 16); Fr., 3, § 10, Dig., *Uti possidetis* (XLIII, 17).

(2) C. 1, 3, X, *de Pactis* (I, 35).

(3) C. 5, 20, X, *de Præscript.* (II, 26); Sext., c. 2, *de Re jud.* (V, 12, fin.).

II. Au point de vue de la *procedure civile* l'Église fit également admettre des dispositions dont on ne peut méconnaître l'humanité et la modération. Ainsi elle fit décider que la prescription du droit romain, en vertu de laquelle la durée d'un procès ne pouvait régulièrement s'étendre au delà de trois ans, ne fût pas toujours et partout appliquée; elle voulut qu'un procès sommaire, porté devant un tribunal épiscopal, fût terminé en deux ans (1); que des causes matériellement connexes fussent poursuivies devant le même tribunal, notamment que le possessoire et le pétitoire, dans des causes de possession, fussent connexes devant le même juge (2); qu'un juge soi-disant suspect ne pût être réellement récusé qu'autant qu'on prouverait les motifs de suspicion allégués (3); que, de deux jugements contradictoires rendus dans la même cause par le même tribunal, celui qui était favorable au défendeur eût la préférence (4); qu'on pût déclarer l'intention d'appeler extrajudiciairement, en présence d'hommes honnêtes, dans le cas où l'on craindrait le *judex a quo* ou à défaut de *facultas adeundi judicem* (5); que, dans les procès de mariage, on n'ajoutât pas une grande valeur au serment des parties en litige, et notamment qu'on ne pût pas en déduire l'aveu d'une cause de nullité, et que des aveux formels dans ce sens ne fussent pas pris en considération (6); que l'exécution d'un débiteur insolvable, autorisée par le droit romain et autrefois en Allemagne, sur la personne même du débiteur, au moyen de l'*ad-*

(1) C. 20, X, *de Judic.* (II, 1). *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 20, *de Reform.*

(2) C. 1, X, *de Caus. possess.* (II, 12); c. 1, X, *de Sequestr.* (II, 17).

(3) C. 61, X, *de Appell.* (II, 28).

(4) C. 26, X, *de Sent. et re jud.* (II, 27).

(5) C. 73, X, *de Appell.* (II, 28).

(6) C. 34, X, *de Jurej.* (II, 24); c. 5, X, *De eo qui cognov.* (IV, 13).

dictio (adjudication de la personne), défendue par le droit canon (1), fût abandonnée aussi par les tribunaux civils ou fut restreinte aux débiteurs de lettres de change. Enfin le droit canon a aussi activement contribué à la formation de l'opinion aujourd'hui prédominante sur la différence et l'admissibilité du *juramenti suppletorii et purgatorii* (2).

PERMANEDER.

DROIT CRIMINEL (INFLUENCE DE L'ÉGLISE SUR LE). I. La juridiction pénale de l'Etat n'avait, jusqu'à l'introduction du Christianisme dans le monde, d'autre but que l'expiation rigoureuse et inexorable de la faute et l'intimidation. Le châtiment n'était que la réaction nécessaire de la justice qui fait plier le coupable sous la loi qu'il a violée. L'Église donna au châtiment une portée supérieure, le considérant non-seulement comme une expiation nécessaire, mais comme une expiation salutaire de la perturbation apportée par le délit à l'ordre établi de Dieu dans la société. Améliorer le coupable, le reconquérir à la vie sociale par le changement de ses dispositions morales, devint le motif qui dirigea l'application de la peine. On vit alors l'Église intercéder souvent en faveur du coupable que le bras vengeur de la justice menaçait de la mort ou de la mutilation (3). Les souverains, déterminés par les résultats favorables de l'influence de l'Église sur les criminels, partagèrent avec elle la surveillance des prisons (4). Elle obtint qu'aux jours de fêtes solennelles on n'oubliât pas les malheureux dans les prisons, et que ceux qui étaient retenus pour de moindres délits obtinssent un adoucissement ou la remise entière de leur peine (5). Elle fit surtout sentir son action bienfaisante par le droit d'asile, qui protégea les fugitifs désarmés contre les persécutions de leurs ennemis, notamment contre la coutume germanique autorisant la vengeance du sang versé, et, en général, contre la cruauté de la justice pénale (1).

II. La procédure criminelle se ressentit aussi de bonne heure de l'influence ecclésiastique, et adopta, à l'instar de l'Église, des principes d'une justice plus clémente et plus humaine; ainsi l'absent ne devait pas être jugé, le parjure ou tout autre criminel ne pouvait être accusateur, et le juge ne pouvait être témoin. Le témoignage d'un seul, quel qu'il fût, ne pouvait servir de fondement à une condamnation.

L'Église eut surtout le mérite d'abolir peu à peu les jugements de Dieu, dans lesquels la superstition voulait voir une action régulière de la Providence (2), l'usage barbare des duels judiciaires (3), l'abus du serment, qui permettait de se dégager de tout ce qui n'était pas judiciairement établi, sans qu'on admît aucune espèce de preuve contre ce serment (4).

Voy. PROCÉDURE, quant à l'influence du droit canon sur la procédure criminelle de la dénonciation et de l'enquête.

PERMANEDER.

DROIT DE DÉPOUILLES. *Voyez* DÉPOUILLES.

DROITS DE PRÉSENCE. *Voy.* DISTRIBUTIONS.

DROIT ECCLÉSIASTIQUE. Le droit ecclésiastique, dans le sens objectif, est la somme de toutes les règles de droit relatives à l'organisation de l'Église, à l'éducation et au salut éternel du

(1) C. 2, X, *de Pignor.* (III, 21).
(2) C. 26, § 1, X, *de Jurejur.* (II, 24).
(3) C 1, 2, 3, c. XXIII, quæst. 5 (S. August., *Epist.*, 100, 133, 139, ed. Maurin).
(4) L. 22, Cod., *de Episc. aud.* (I, 4).
(5) L. 3, 4, 6, 7, 8, Cod. Theod., *de Indulg. crim.* (IX, 38); l. 3, Cod. Justin., *de Episc. audient.* (I, 4); *Capit. Reg. Franc.*, l. VI, c. 107.

(1) *Voy.* ASILE (droit d').
(2) *Voy.* JUGEMENTS DE DIEU.
(3) C. 22, c. II, quæst. 5 (Nicol. I, anno 867, *Epist. ad Lothar. reg.*). C. 1, 2, X, *de Purg. vulg.* (V, 35).
(4) Conf. *Miroir saxon*, I, art. 7, 18.

peuple chrétien. D'après ses sources, ce droit est en partie divin, en partie humain; car il repose sur des lois et des ordonnances données directement par Dieu, ou établies par les chefs de l'Église.

On l'a appelé *jus sacrum*, eu égard au caractère sacré de l'Église, de tout ce qui la concerne, et par conséquent du droit qui en découle; *jus pontificium*, parce qu'une grande partie de ses décisions découlent des Papes, et on se servait autrefois plus spécialement de cette expression par opposition au *jus Cæsareum;* puis *jus canonicum,* et *jus ecclesiasticum*, parce que le mot *canon* a été en général employé pour désigner une loi ecclésiastique, par contraste avec le mot *lex*, qu'on a spécialement attribué aux prescriptions civiles. Quelque juste que fût cette dénomination dans un temps où le *Corpus Juris canonici* renfermait l'ensemble des lois ecclésiastiques en vigueur, elle n'est plus suffisante, puisque outre le corps du droit canon il y a d'autres sources du droit ecclésiastique; tels les concordats intervenus entre le Pape et les gouvernements, d'où découlent des règles concernant le droit ecclésiastique; par conséquent le terme de *jus ecclesiasticum* est préférable.

On fait plusieurs distinctions par rapport au droit ecclésiastique, et d'abord la distinction connue dans le droit romain entre le *droit écrit* et le *droit non écrit*.

Une espèce particulière de droit non écrit est le droit coutumier (1), qui, dans la sphère ecclésiastique, ne peut avoir qu'une portée restreinte. En effet, quoiqu'on puisse admettre la distinction entre le droit ecclésiastique *général* et le droit ecclésiastique *particulier*, celui-là comprenant les prescriptions qui s'étendent à toute l'Église, et celui-ci les prescriptions qui n'ont de valeur que dans certains pays, certaines paroisses, certaines institutions. Cependant le droit particulier ne peut être en opposition dogmatique avec le droit général, et ne doit en aucune façon amoindrir l'autorité de la doctrine générale de l'Église.

On nomme aussi droit ecclésiastique *extérieur* celui qui résulte des rapports légaux de l'Église avec l'État et avec les confessions séparées, et droit ecclésiastique *intérieur* celui qui concerne les droits de l'Église considérée en elle-même.

Quant à la distinction entre le droit ecclésiastique *public* et le droit *privé*, d'après laquelle il y aurait opposition entre les droits de l'Église considérée en elle-même et ceux de ses membres, elle n'est pas fondée.

Au point de vue subjectif de la théorie, le droit ecclésiastique occupe un rang élevé dans la hiérarchie des sciences, car il forme le lien entre la théologie et la jurisprudence; de là vient qu'on l'a souvent nommé *theologia rectrix* ou *theologia practica*, et, dans ce sens, les autres branches de la science théologique et judiciaire sont comme autant de sciences auxiliaires du droit ecclésiastique, qui à son tour vient en aide aux autres branches de la science sacrée.

Il s'agit surtout, en traitant la science du droit ecclésiastique, de ne pas suivre une direction exclusive. Il ne suffit pas que la science enseigne quel est le droit en vigueur dans le moment actuel, il faut qu'elle montre comment le droit s'est formé, et comment il s'accorde avec la nature et le but de l'Église. Il ne suffit pas non plus d'exposer comment le droit est né, puis de perdre de vue ce qui s'en est conservé jusqu'au temps actuel, de s'arrêter exclusivement dans le passé parce qu'on l'approuve, ou encore de prétendre donner telle ou telle pé-

(1) *Voy.* COUTUMIER (droit).

riode comme la période normale du droit ecclésiastique. Mais si une exposition purement historique est insuffisante, à plus forte raison la science qui prendrait pour base du droit ecclésiastique un principe purement spéculatif et philosophique, et qui prétendrait juger d'après ce principe abstrait et souvent arbitraire toutes les lois de l'Église, serait-elle incomplète et inadmissible. Outre que cette méthode n'amènerait aucun résultat pratique et qu'elle ferait complétement abstraction de l'élément historique, elle serait encore contraire à l'histoire, en ce que l'Église est fondée, non sur une pensée due à la raison humaine, mais sur l'idée même de l'Incarnation de Dieu, qui est devenue un fait positif et historique. Nulle spéculation humaine n'aurait jamais pu inventer cette idée de la Rédemption; cela suffit pour démontrer que le prétendu droit ecclésiastique naturel est une chimère. On ne peut arriver à la vraie science du droit ecclésiastique qu'en unissant les trois méthodes, pratique, historique et philosophique.

Lorsque le droit ecclésiastique devint l'objet de l'enseignement académique, la méthode pratique prédominait exclusivement; on négligeait l'élément historique. Ce défaut était atténué par cela que tous les anciens docteurs s'appuyaient solidement sur le dogme immuable de l'Église et par conséquent sur un grand fait historique. Ils évitaient du moins par là le danger d'une spéculation hasardée et trop souvent négative. Bien des travaux anciens sur le droit ecclésiastique, qui se rattachent absolument à l'ordre des Décrétales, ont encore de nos jours une portée véritable et sont indispensables dès qu'il s'agit de questions pratiques.

A ces travaux appartiennent, outre les Commentaires de Gonzalez Tellez (*Commentaria perpetua in decret. Gregor. IX*, Venet., 1699), et de Prosper Fagnani (*Jus canon., sive Commentaria absolutissima in V libros Decret.* Rome, 1659, 5 vol. in-fol.), les ouvrages des commentateurs allemands : E. Pirhing, *Jus canon.*, Dilling., 1675, 5 vol. in-fol.; Anacl. Reiffenstuel, *Jus canon. univ. juxta titul. libr. V Decret.*, Venet., 1704, 3 vol. in-fol.; F. Schmalzgrueber, *Jus eccles. univers.*, Ingolst., 1726, 5 vol. in-fol.

Parmi les écrivains protestants de nos temps on peut citer : J.-H. Böhmer, *Jus eccles. protest.*, Hal., 1756, 5 vol. in-4°, qui suit exactement l'ordre des Décrétales.

Parmi les Français nous ferons mention de Cabassut, *Theoria et praxis Jur. can.*, Lugd., 1679;

Parmi les Espagnols : de Barbosa, *Collectanea doctorum in Jus pontif. univers.*, 5 vol. in-fol., Lugd., 1656; et Fermosini, *Tractatus*, Colon. Allobr., 1741, 14 vol. in-fol.;

Parmi les Italiens : Ub. Giraldi, *Expositio Jur. pontif., juxta recentior. Eccles. disciplin.*, Rome, 1769, 3 vol. in-fol., 3e édition, 1829.

L'écrivain le plus récent qui ait suivi le système des Décrétales est J. Devoti; son *Jur. canon. univ. libr. quinque* (tome I, Rome, 1803; II, 1804; III, 1815) est malheureusement resté inachevé. C'est un travail excellent, renfermant, surtout dans les prolégomènes, des matériaux précieux. On peut en dire autant d'un plus ancien ouvrage du même auteur : *Institution. canonic. libri IV*, 5e éd., Rome, 1818, 4 vol. in-8°. Il y abandonne le système des Décrétales, ce qui a fréquemment lieu dans les ouvrages de droit canon du siècle précédent. C'est notamment le cas chez Van Espen, *Jus eccles. univ.*, Col. Agripp., 1702, in-fol., qui, malgré ses dangereux principes (on peut avec raison le considérer comme le père du fébronia-

nisme, car Hontheim (1) fut son disciple), est cependant un des plus savants canonistes (2). Il doit son érudition historique surtout au célèbre P. Thomassin, de l'Oratoire, qui, quoique précédé dans cette voie par l'évêque de Tarragone, Antoine Agostino, dans son *Epitome Juris pontificii veteris*, est cependant le véritable fondateur de la science historique du droit canon. Son ouvrage : *Ancienne et nouvelle Discipline de l'Église* (publié d'abord à Lyon, 1778, 5 vol. in-fol.); dont l'édition latine (publiée d'abord à Paris, 1685) est plus développée, est un livre dont il est impossible de se passer quand on veut traiter à fond ces matières.

Les travaux plus abrégés sur le droit canon du siècle dernier n'ont en somme pas grande valeur; cependant les ouvrages suivants font exception : Berardi, *Commentaria in Jus eccles. univ.*, Aug. Taurin., 1766, 4 vol. in-4°; Zallinger, *Institut. Jur. nat. et eccles.*, Aug. Vind., 1786, in-8°; et Vinc. Lupoli, *Juris ecclesiast. prælectiones*, Neap., 1787, 4 vol. in-8°.

Un livre qui semble n'avoir qu'un objet spécial, et qui est une des œuvres les plus importantes pour la science du droit canon, est celui du Pape Benoît XIV, *de Synodo diœcesana*.

Vue dans son ensemble, l'étude scientifique du droit ecclésiastique n'a repris un véritable essor que dans les temps modernes; mais il y a encore beaucoup à faire. Il manque surtout une histoire complète des sources du droit canon, le travail de Bickell, *Hist. du Droit ecclésiast.*, t. I, Giessen, 1843, ayant été malheureusement interrompu par la mort de l'auteur.

Parmi les ouvrages les plus modernes sur le droit ecclésiastique il faut signaler : Walter, *Manuel du Droit canon de toutes les Confessions chrétiennes* (1re édit., Bonn, 1818; 10e 1846); Richter, *Manuel du Droit ecclésiastique catholique et évangélique* (1re édit., Leipz., 1841; 3e, 1848); et M. Permaneder, *Manuel du Droit ecclésiastique catholique génér. en vigueur* (2 vol., Landsh., 1846). Phillips, dans son *Manuel du Droit ecclés.* (3 vol. jusqu'à présent, Ratisb., 1845), a, dans les paragraphes de l'introduction, donné un aperçu de la littérature du droit ecclésiastique universel, ainsi que du droit particulier de quelques États. Enfin les derniers travaux publiés en Autriche prouvent les progrès qu'y font les études de droit canon; ce sont : Beidtel, *Recherches sur la situation ecclésiastique des États de l'Autriche*, Vienne, 1849; et *le Droit canon considéré au point de vue du droit civil, politique et social*, depuis 1848, Ratisb., 1849; enfin, Pachmann, *Manuel du Droit canon*, t. Ier, Olmütz, 1849.

PHILLIPS.

(1) *Voy.* HONTHEIM.

(2) *Voy.* ESPEN (Van).

DROITS ECCLÉSIASTIQUES. *Voy.* COMPÉTENCE, PRIVILÉGES CANONIQUES, ORDINATION.

DROITS CURIAUX. *Voyez* CURÉ et PAROISSIENS.

DROIT PÉNAL. *Voyez* DROIT CRIMINEL.

DRONTHEIM, *Nidarosia*, *Nidrosia*, de *Nid* (génit. *Nidar*), le fleuve à l'embouchure duquel cette ville est située, et de *Thrandia*, contrée environnante, *Throndemnis*, *Throndemis*, Drontheim, Truntheim, était autrefois la capitale de la Norvége et le premier siége épiscopal d'où le Christianisme se propagea dans le pays. Le prince Hakon, qui avait reçu une éducation chrétienne à la cour d'Adelstein, en Angleterre, avait, après son couronnement, au milieu du dixième siècle, en vain essayé de fonder le Christianisme dans son royaume. Le roi Olaf le Gros (le saint) fut plus heureux au commencement du

onzième siècle ; ce roi avait également appris à connaître l'Évangile en Angleterre ; il avait reçu le Baptême en 1014, et emmené avec lui l'évêque Grim Kiel et des prêtres à l'aide desquels il entreprit la conversion de son royaume. Il fonda le premier évêché à Drontheim, sa résidence (v. 1020), en nomma évêque Grim Kiel, qui, avec les prêtres ses compatriotes, parcourut le pays, renversant les idoles et propageant la bonne nouvelle. Drontheim appartint d'abord à la métropole de Hambourg-Brême, comme tous les évêchés fondés depuis Louis le Débonnaire en Scandinavie (Danemark, Suède, Norvége). Le nombre des évêchés ayant notablement augmenté en Scandinavie, le Danemark en comptant huit au douzième siècle, la Suède sept et la Norvége huit, et cette riche Église du Nord aspirant à être religieusement indépendante de l'Allemagne comme elle l'était politiquement, toute la Scandinavie fut en effet séparée de la métropole de Brême au commencement du douzième siècle. Lund fut érigé en archevêché, et en 1144 l'évêque de Lund devint métropolitain du Danemark, de la Suède et de la Norvége. Plus tard, c'est-à-dire en 1152, Drontheim fut érigé en métropole de la Norvége, Upsal de la Suède en 1162, et ainsi les trois royaumes eurent chacun leur siége métropolitain. Drontheim eut alors sept évêchés suffragants, les uns en Norvége, les autres dans les îles découvertes par la Norvége, qui les avait colonisées ou évangélisées, savoir : Bergen, Stavanger, Hammer, Anslo (Opslo), Sodren (aux îles Orkney, *episcop. insulanus*), Holum, en Islande, Garde, en Grœnlande.

Drontheim devint une métropole illustre comme capitale du royaume, centre d'une province ecclésiastique fort étendue, possédant le tombeau de S. Olaf, bienfaiteur et patron du royaume, dont les reliques étaient en grande vénération et le but de nombreux pèlerinages. La cathédrale de Drontheim ou l'église de Saint-Clément était remarquable par son architecture, la richesse de ses ornements, de ses vases d'or et d'argent, garnis de pierres précieuses. Mais toute cette gloire, cette splendeur, cette influence de l'Église de Drontheim devinrent la proie de la réforme. Lorsqu'elle eut étendu ses ravages sur Drontheim, en 1541, les novateurs ne se contentèrent pas, dit un historien luthérien, d'enlever les vases, les trésors, mais ils détruisirent aussi les ornements d'architecture de la cathédrale, pillèrent le riche tombeau de S. Olaf et dévastèrent complétement la maison de Dieu. Quelques années plus tard la foudre tomba sur la cathédrale, l'endommagea sérieusement, et les Luthériens, si ardents à la piller, ne songèrent plus à la réparer.

On sait que les Luthériens conservèrent en Scandinavie les titres épiscopaux et continuèrent à nommer évêques ceux qu'en Allemagne ils nomment superintendants généraux. Ainsi Drontheim a encore un archevêque (luthérien).

Voyez Acta SS., t. VII *Julii*, *ad diem* 29. La principale source est Torfæus, *Historia Norvegiæ*, qui donne une liste des évêques de Drontheim (part. I, lib. II, c. 19); Fabricius, *Salut. lux Evangel.*, pag. 465 et 466; Wiltsch, *Manuel de Géogr. et de Statistique ecclés.*, t. II, pag. 80, 96, 257.

MARX.

DROSTE-VISCHERING (CLÉMENT-AUGUSTE), archevêque de Cologne, naquit le 21 janvier 1773 à Munster en Westphalie, de la famille des anciens barons de l'Empire, aujourd'hui comtes de Droste de Vischering. Élevé dans le sein d'une famille ardemment catholique, dans un pays qui avait su se préserver des principes de la réforme et des tendances du scepticisme moderne,

Clément-Auguste donna de bonne heure des preuves d'une raison lucide et ferme, d'une foi sincère, d'un caractère noble et sérieux. Ordonné prêtre en 1797 il s'adonna avec ardeur au ministère pastoral. Il entra alors en rapport avec l'illustre Furstenberg, évêque de Munster, et fit partie de la société savante et distinguée qui s'était formée autour de la princesse Gallitzin. La maturité de sa science, son dévouement à l'Église et la fermeté de son caractère lui gagnèrent la confiance de son évêque, qui, en 1807, le proposa comme son coadjuteur et lui abandonna la même année, en qualité de vicaire général, toute l'administration du diocèse, que Droste dirigea jusqu'en 1813. Lorsque l'ancien chapitre de Munster fut aboli par Napoléon, Droste se démit de sa charge; mais le Pape désapprouva cette démarche, et Droste reprit en 1815 les fonctions de vicaire général. Sur ces entrefaites le pays était devenu prussien; l'ancien ordre de choses avait été renversé; il fallait tout rétablir sur un nouveau pied. On avait besoin d'un homme qui, comme Droste, fidèle à l'Église, habile à reconnaître les dangers qui la menaçaient, résolu à les combattre en toute circonstance, maintînt avec fermeté les principes d'après lesquels l'Église catholique devait être réorganisée en Prusse, et qu'il exposa et défendit dans son écrit *sur la Liberté religieuse des Catholiques*, Munster, 1817.

Il eut dès lors de vives luttes à soutenir contre le gouvernement; il fit d'abord des protestations, éleva ensuite des plaintes et finit par opposer une résistance formelle aux principes protestants que le gouvernement voulait introduire dans l'organisation des écoles, à la violation des droits de l'Église méconnus par l'État, à la propagation de la doctrine théologique d'Hermès, à l'abus des mariages mixtes, qui, en même temps que tous les hauts emplois étaient occupés par des protestants, devaient faire à la longue des anciennes provinces de la Westphalie une véritable pépinière du protestantisme.

Lorsqu'en vertu du concordat de 1821 les siéges épiscopaux de Prusse commencèrent à être occupés, Droste rentra pour la seconde fois dans la vie privée, après avoir vaillamment combattu pour le maintien des droits, des principes, de l'esprit et de la discipline ecclésiastiques.

Droste consacra tout le temps de sa retraite au progrès de la maison des Sœurs de Charité qu'il avait antérieurement fondée à Munster. Il laissa des traces de cette période de sa vie dans ses deux écrits : *de la Prière intérieure* et *des Sœurs de Charité*. Quoiqu'il ne sortît guère de cette vie solitaire et retirée, même lorsque son frère, évêque de Munster, l'eut sacré coadjuteur (1827), il ne perdait pas de vue la marche des affaires de l'Église, et suivait avec intérêt les prodromes de la crise qui se préparait, et dans laquelle la Providence le destinait à jouer de nouveau un rôle important et décisif.

Après une controverse assez vive, et qui avait duré plusieurs années, concernant l'orthodoxie du système théologique du défunt professeur Hermès, un Bref du Pape, du 26 septembre 1835, avait condamné la doctrine hermésienne. Les nombreux disciples d'Hermès continuaient à suivre dans leur enseignement la méthode hermésienne, sans égard pour la décision pontificale, prétendant que le Saint-Siége avait été trompé, que le Bref était prématuré, qu'il condamnait des doctrines qui n'appartenaient en aucune façon au système d'Hermès, et qu'ainsi il suffisait d'adresser une explication à Rome pour en obtenir le retrait ou le changement de la sentence. Outre cette affaire de l'hermésianisme, l'Église des provinces rhénanes était alors vivement agitée

par une autre question fort délicate.

Peu de temps après la prise de possession des provinces du Rhin et de la Westphalie par la Prusse, le nombre toujours croissant des fonctionnaires protestants rendit les mariages mixtes de plus en plus fréquents, et les vicariats généraux d'Aix-la-Chapelle, de Munster, de Trèves et de Deutz, se virent obligés d'adresser au clergé des circulaires qui lui enjoignaient, conformément au droit canonique, de refuser toute assistance aux mariages mixtes, dans le cas où les époux ne feraient pas la promesse d'élever les enfants dans la religion catholique.

Un ordre du cabinet, de 1825, proclama cette pratique abusive, l'interdit aux ecclésiastiques sous peine de destitution, leur prescrivit de procéder aux mariages mixtes sans condition, et de donner l'absolution aux pénitents qui s'accuseraient d'avoir élevé leurs enfants dans la confession protestante. Les évêques se plaignirent de ces graves empiétements du pouvoir temporel sur les affaires de conscience; on entama des négociations avec le Pape, et le résultat en fut la publication d'un Bref de Pie VIII, de 1830, adressé aux évêques de Cologne, Trèves, Munster et Paderborn, dans lequel le Pape allait jusqu'aux dernières limites des concessions possibles.

La cour de Berlin, tout en prenant acte de ce qui lui était concédé, retint le Bref, et profita de la condescendance de l'archevêque de Cologne, Spiegel, pour conclure, à l'insu du Saint-Siége, une convention secrète qui allait au delà des concessions consenties par le Bref (1834). Lorsqu'on se fut assuré de l'assentiment des autres évêques, le gouvernement donna des instructions secrètes qui établissaient, pour les mariages mixtes, des règles tout à fait contraires au Bref du Pape et aux principes de l'Église catholique.

Enfin une troisième cause avait rendu la situation de l'Église de Prusse tout à fait critique. La violation publique et criante de l'égalité des droits des sujets prussiens en faveur des protestants et au préjudice des catholiques, dans toutes les branches de l'administration, enseignement primaire, organisation des universités, pratiques religieuses des militaires, nomination aux emplois publics, exercice de la censure, secours alloués pour les frais du culte, etc., etc. (1), avait profondément ébranlé la confiance publique à l'égard du gouvernement et excité un mécontentement général des populations catholiques de la Prusse.

Telle était la situation des affaires ecclésiastiques des provinces rhénanes lorsque l'archevêque de Cologne, Spiegel, vint à mourir.

Soit que le gouvernement désirât, en appelant au siége de Cologne un homme absolument dévoué à l'Église, rassurer les esprits, soit qu'il espérât consolider, par l'autorité d'un personnage généralement respecté, les innovations introduites relativement aux mariages mixtes, il jeta les yeux sur l'évêque coadjuteur de Munster, Droste de Vischering. Comme il voulait s'assurer d'avance de ses dispositions, le ministre d'Altenstein demanda à Droste, dans une lettre confidentielle, « si, au cas où il serait élu archevêque, il maintiendrait la convention des évêques arrêtée en vertu du Bref de Pie VIII. » Droste, qui ne connaissait pas la convention, mais qui, d'après la manière dont était posée la question du ministre, devait supposer que cette convention était conforme à l'esprit du Bref, répondit sans arrière-pensée « qu'il se garderait bien de violer la convention conclue en vertu du Bref. » Là-dessus Droste de Vischering

(1) *Documents pour servir à l'histoire de l'Église du dix-neuvième siècle.*

fut élu archevêque de Cologne (1er décembre 1835), et intronisé le 29 mai 1836.

A peine entré en fonctions, il vit s'élever le conflit qui amena la catastrophe de 1837. Il refusa d'abord à la *Gazette théologique de Bonn,* organe central du système hermésien, l'*imprimatur*, défendit la lecture des ouvrages hermésiens, la fréquentation des cours des professeurs de théologie hermésiens, refusa, par suite de la résistance des professeurs de Bonn, d'autoriser les cours de théologie de la faculté, et formula enfin, pour couper court aux erreurs hermésiennes, dix-huit propositions que les candidats devaient souscrire avant leur ordination.

Bientôt après, Droste eut connaissance de la convention secrète. Il la vit pour la première fois dans un acte authentique. A cette vue il fit éclater son mécontentement et dit : « Je croyais pouvoir remplir mes fonctions en paix ; mais je vois que Dieu m'a destiné à combattre. » A partir de ce moment il ordonna que dans les mariages mixtes on ne suivît la convention, et l'instruction du gouvernement qui s'y rattachait, qu'en tant qu'elles étaient d'accord avec le Bref. Mis en demeure de s'expliquer par le gouvernement, il déclara « qu'il avait pour règle de conduite dans ces affaires le Bref et la convention (avec l'instruction); qu'il les suivrait toutes deux autant que possible; que, dans les cas où la seconde ne s'accorderait pas avec la première, il s'en tiendrait au Bref. » — Le gouvernement se vit, par cette réponse, menacé de perdre tous les avantages conquis depuis plusieurs années; il résolut d'écarter ce péril à tout prix, d'abord en promettant à l'archevêque d'abandonner et de mettre à sa disposition les Hermésiens qui avaient refusé de lui obéir jusqu'alors et s'étaient déclarés publiquement ses adversaires, puis, le trouvant sourd à ces promesses, en le menaçant de mesures coërcitives s'il ne déclarait pas l'instruction conforme au Bref.

Naturellement l'archevêque refusa. Alors le gouvernement eut recours à la violence : le 20 novembre 1837 il fit secrètement saisir l'archevêque pendant la nuit, et le déporta, sous une escorte armée, dans la forteresse de Minden, interdisant toute espèce de rapport avec lui. Le lendemain il fit afficher partout une proclamation qui accusait l'archevêque d'avoir, par des mesures dangereuses et condamnables, troublé l'organisation de l'université et entravé la marche des études dans l'affaire du professeur Hermès; de s'être soustrait aux lois du royaume, d'après lesquelles les Bulles et les Brefs du Pape, même sur des matières purement dogmatiques, ne devaient être reçus et suivis qu'avec l'agrément du gouvernement; d'avoir gravement empiété par ses dix-huit propositions sur les droits du souverain; de s'être en outre rendu coupable dans l'affaire des mariages mixtes, en cachant le véritable état des choses, et prenant prétexte de cette question pour agiter les esprits, éveiller les haines de religion, violer les promesses qu'il avait faites avant son élection, et enfin, comme le constatait toute sa conduite, d'être en rapport avec les deux partis révolutionnaires qui travaillaient à la ruine de l'État. — Ces accusations avaient déjà été développées contre l'archevêque dans une brochure intitulée *la Vérité dans l'affaire d'Hermès*, publiée par le curateur de l'université de Bonn, le conseiller intime Rehfus, dans un libelle anonyme intitulé : *Commonitorium ad Clem.-Aug., arch. Col.*, rédigé par un Hermésien, et dans la consultation remise au gouvernement par les professeurs hermésiens sur les dix-huit thèses de l'archevêque. — Les ministres, qui avaient puisé leur texte d'accusation dans ces sources suspectes et sans va-

leur, prétendaient avoir entre les mains des documents authentiques prouvant la culpabilité du prélat, mais que des raisons graves empêchaient encore de publier. Toutefois la proclamation ne suffisait pas pour calmer les fidèles, et, puisque le gouvernement avait eu recours à la publicité pour accuser l'archevêque, il devait nécessairement, après l'avoir déporté sans procès, poursuivre le procès, établir authentiquement le droit de l'État et les méfaits de l'accusé.

La douleur qu'avait produite l'attentat du gouvernement dans le cœur de toutes les populations catholiques se révéla tout entière dans l'allocution que le Pape prononça sur les affaires de l'archevêché de Cologne. Les paroles du Saint-Père se répandirent à travers toute l'Europe et soulevèrent tous les Catholiques comme un seul homme contre la violence du gouvernement prussien; les Catholiques tièdes la désapprouvèrent comme une violation du droit et de la liberté individuelle. Le clergé hermésien lui-même, sauf un petit nombre d'individus, se rangea du parti de l'archevêque, et Rome, qui jusqu'alors avait été entourée d'un réseau diplomatique habilement tissu par le résident de Prusse, M. de Bunsen, pour empêcher toute espèce de renseignement exact de parvenir jusqu'à elle, fut tout à coup instruite de tous les mystères de l'affaire.

En même temps l'archevêque de Posen (1) soumit à la décision du Saint-Siége la controverse soulevée dans son diocèse sur les mariages mixtes, et les évêques de Munster et Paderborn se hâtèrent de proclamer qu'ils se retiraient de la convention, comme antérieurement déjà l'avait fait sur son lit de mort l'évêque de Trèves (novembre 1836). Quant au prince-évêque de Breslau, trop faible pour soutenir le combat, il suivit les exhortations du Pape et résigna sa charge. Dans toutes les provinces la réaction fut unanime; partout le clergé en revint à la stricte exécution des lois de l'Église sur les mariages mixtes, et Frédéric-Guillaume III se vit obligé de décréter, en 1838, « qu'il était permis aux ecclésiastiques catholiques, qui trouveraient que la bénédiction des mariages mixtes était contraire aux principes catholiques, de refuser cette bénédiction, et que les époux n'avaient d'autre recours contre le prêtre que de se plaindre auprès de son évêque, qui, seul, avait le droit de décider dans cette question. » En même temps parut à Rome l'exposé officiel de toute l'affaire, avec les pièces à l'appui. L'héroïque athlète du droit, de la liberté et de l'honneur en Allemagne, le vieux Görres, éleva sa voix sérieuse et prophétique dans son *Athanase; le Jurisconsulte pratique* exposa avec une clarté et un calme admirables la marche du procès, et prouva d'une manière irréfragable le droit et la justice de la cause de l'archevêque. Cependant le prélat était toujours prisonnier à Minden. En vain une députation de la noblesse de la province rhénane s'était rendue à Berlin pour demander une enquête judiciaire sur les accusations de menées révolutionnaires dont leur parti était poursuivi.

Au printemps de 1839, la santé du vieil archevêque parut fortement ébranlée; il n'était pas prudent de le laisser mourir en prison, et le prélat obtint la permission de se retirer à Munster. Dans l'intervalle, le ministre d'Altenstein, qui par sa politique antichrétienne avait porté à la Prusse une atteinte dont elle souffre encore, était mort, sans que cet événement eût amené aucun changement dans la situation de Cologne. Ce ne fut qu'à la mort du roi Frédéric-Guillaume et à l'avènement de son successeur, Frédéric-Guillaume IV (7 juin 1840), qu'on put espérer une solution

(1) *Voy.* DUNIN.

définitive et favorable. Le désir de cette solution fut vivement exprimé à la diète provinciale du Rhin de 1841 ; on entama des négociations avec le Saint-Siége, et, dans une lettre autographe adressée le 15 novembre 1841 à l'archevêque, le roi déclarait qu'il n'avait jamais eu la pensée que le prélat eût pris part à aucune menée révolutionnaire; qu'il saisissait avec joie cette occasion pour l'assurer que rien ne pouvait faire suspecter l'archevêque d'avoir abusé de sa dignité et de ses fonctions en faveur de la politique révolutionnaire et d'avoir sciemment contracté alliance avec des partis hostiles au gouvernement. Le roi, faisant un pas de plus, accorda aux Catholiques l'autorisation d'entrer en relations directes et entièrement libres avec le Pape , abolissant l'obligation où étaient les évêques de faire passer par les mains du ministère (protestant) leur correspondance avec le Pape. Cet exemple fut immédiatement suivi par le roi de Bavière. Au commencement de 1842, l'intervention du roi de Bavière et de l'empereur d'Autriche amena enfin une réconciliation entre l'archevêque, Rome et Berlin. Comme l'archevêque était resté constamment dans son droit, et qu'on ne pouvait demander légalement qu'il se retirât, on négocia à l'amiable et l'on obtint qu'il résignerait l'administration personnelle du diocèse entre les mains d'un coadjuteur, avec droit de succession. Ce coadjuteur, Mgr de Geissel, évêque de Spire, entra en fonctions au nom de l'archevêque, qui publia un mandement à ce sujet. Ce mandement rendit le calme aux esprits. La lutte était terminée et l'Église avait reconquis sa liberté. La convention fut annulée, les évêques purent correspondre directement avec le Pape; l'élection des évêques redevint réellement libre; la direction des établissements d'instruction théologique fut rendue aux évêques; les partisans de l'hermésianisme chargés des fonctions de l'enseignement se soumirent ou furent révoqués. Cette lutte avait été utile à l'Église : les dispositions religieuses furent fortifiées en Bavière et le gouvernement y devint plus favorable à l'Église. En Bade et en Wurtemberg, la partie solide du clergé et du peuple reconnut les chaînes que le faux libéralisme des hommes d'État faisait peser sur les Catholiques. En général une vie religieuse nouvelle s'éveilla dans toute l'Allemagne. L'événement de Cologne avait été comme un coup de foudre qui avait arraché les esprits au sommeil de l'indifférence , rompu leur servitude, et leur avait rendu la vigueur chrétienne.

L'archevêque de Cologne, retiré à Munster, fit paraître en 1843 un écrit sur la paix entre l'Église et l'État. En 1844 il se rendit pour la troisième fois à Rome. Il avait plusieurs fois refusé la pourpre; les instances du Pape étant devenues plus vives, il quitta brusquement Rome pour se soustraire à toute sollicitation nouvelle. Il mourut le 19 octobre 1845. Une allocution spéciale du Pape annonça aux cardinaux la mort d'un prélat « dont l'éclatante vertu avait été donnée en spectacle aux anges et aux hommes. »

DRUSES (*Dorus* ou *Dursijeh*), peuple du mont Liban, tributaire des Turcs, se gouvernant lui-même par ses anciens, nommés *scheiks*. Nous n'avons à nous occuper ici que de leur religion, qui est née de l'islamisme. Les Mahométans s'étaient de bonne heure partagés en deux grands partis, dont les uns admettaient l'explication littérale (*tansil*) du Coran, les autres une explication symbolique (*tawil*). Ce dernier parti se subdivisa en plusieurs sectes, dont celle des Bateni sut surtout s'attirer des partisans, par sa doctrine secrète (1). Quel-

(1) Conf. *Book of religious and philosoph. sects, by Muh. Al. Sharastani*, ed. by Cureton, Londr., 1846, p. 137 sq., texte ar.

ques-uns de ses missionnaires s'étant arrêtés en Égypte espérèrent gagner le calife Hakem, de la famille d'Ali, qu'ils tenaient pour le successeur légitime de Mahomet. Leur influence fit établir au Caire une académie où l'on enseigna, outre le Coran, la jurisprudence et leur doctrine secrète.

C'est de cette académie que sortirent les deux fondateurs de la religion des Druses, Mohamed, fils d'Ismaël, surnommé Darasi, et Hamsa, fils d'Ali, surnommé al-Hadi (le Guide). Darasi ayant enseigné que le calife Hakem était Dieu, le Créateur du monde, Hakem le combla de faveurs; mais sa doctrine excita au Caire une sédition dans laquelle, suivant les uns, Darasi succomba, tandis que, suivant le rapport plus probable des autres, il se sauva, se rendit dans les environs des sources du Jourdain, où il lut son livre au peuple ignorant et séditieux, et se fit de nombreux partisans en distribuant l'argent dont Hakem l'avait muni.

Hamsa, qui avait probablement agi avant Darasi, dans le même sens, devint le fondateur réel de la religion des Druses. Tandis qu'il présentait au peuple Hakem comme l'objet de ses adorations, il ne s'oubliait pas lui-même; il se nommait le serviteur de Dieu, le canal des ordres divins, le révélateur des volontés d'en haut, le maître de la vraie religion, le chef du temps, le possesseur de la démonstration.

Au commencement de son règne Hakem s'était montré sectateur ardent de Mahomet, accomplissant fidèlement les prescriptions de l'islam. Dans son zèle fanatique il avait persécuté les Juifs et les Chrétiens, et les avait obligés de porter un signe particulier à leur vêtement pour les désigner à la risée du peuple. Mais, lorsque Hamsa et Darasi l'eurent initié à leur doctrine secrète, il abandonna complétement la religion de Mahomet, accorda, dans son indifférence nouvelle, une pleine liberté religieuse aux Juifs et aux Chrétiens (1). Après vingt-cinq ans de règne, Hakem mourut, selon les uns, de la main de sa sœur, qu'il avait lui-même menacée de mort; selon les autres, ce qui est plus vraisemblable, sous les coups d'une troupe de conjurés (2). On annonça au peuple que Hakem vivait encore et qu'il fallait attendre sa prochaine réapparition. On profita des circonstances obscures de sa mort pour augmenter la vénération de son nom parmi ses partisans. Il est de tradition parmi les Druses que Hakem disparut dans un lieu sous terre nommé Serdâb; qu'il entra dans la muraille que les hommes appellent la muraille d'Alexandrie, où il restera jusqu'à ce qu'il lui plaise de revenir.

Les Druses enseignent dans leurs livres religieux que Dieu est un et unique et qu'il ne peut être défini par des attributs qui ne conviennent qu'aux êtres créés; qu'il n'a ni commencement, ni fin; qu'il est le créateur, le conservateur de toutes choses, le juge du monde, et que ce qu'il veut arrive. La religion des Druses s'appelle, dans son sens strict, *Tauchid*, c'est-à-dire reconnaissance de l'unité, et ses partisans se nomment Mowahhedun. Il faut, quand on veut comprendre Dieu, disent-ils, éviter deux voies également dangereuses : la voie de la comparaison, *Taschbih* et celle de la négation, *Taatil*. Il ne faut pas comparer Dieu aux créatures, et lui attribuer des qualités qui ne sont que la négation des propriétés des créatures. Toute représentation de Dieu par les hommes n'est jamais que l'image de l'homme qui se figure Dieu, comme le miroir réfléchit l'image même du spectateur. C'est pourquoi l'image qu'on représente de Dieu est

(1) Conf. Barhebr., *Chron. Syriac.*, edidit Kirsch, p. 215-225. Abulfaradsch, *Historia dynastiarum Arab., ab E. Pocockio*, p. 335, 336.
(2) Conf. Hammer, III, 252.

différente dans chacun. Si, disent les Druses, nous affirmons des attributs de Dieu, ces attributs peuvent être pensés hors de Dieu, et, dès lors, existant par eux-mêmes, si on les affirme de Dieu, ils annulent l'unité de Dieu. On ne peut par conséquent pas dire de Dieu qu'il est ancien, qu'il est le premier et le dernier, qu'il a une âme; car toutes ces qualités appartiennent aux créatures; on peut seulement dire de lui qu'il est, et rien de plus. Aussi toutes les dénominations de Dieu qui paraissent dans les livres religieux des Mahométans ne se rapportent pas à Dieu même, mais aux ministres de la religion des Druses. Dieu, ajoutent-ils, s'est incorporé dans diverses personnes, et a fini par se révéler dans Hakem. Sa première incarnation fut antérieure à la création d'Adam. Après la création il s'incorpora dans la personne de Abu Sacharja Samami, Dai des Karmates; puis dans la personne de Alya; plus tard dans celle de Mahomet, fils d'Abd Allah, dont le nom secret est Mahdi; ensuite il parut avec le nom de Moil sous la forme d'un marchand, dans la personne de Kajem, fils et successeur d'Obaid Allah.

Les Druses nomment la Divinité le Seigneur qui est un et unique, qui est éternel, qui n'a ni femme, ni enfant. L'humanité participe, en Hakem, à la grandeur et à l'immutabilité de la Divinité, laquelle s'enveloppe en lui d'un voile. La nature humaine de Hakem est intimement unie à la nature divine; son humanité est plus ancienne que toutes choses créées; elle est le prototype de toute forme humaine. La Divinité dut se manifester sous la forme humaine pour convaincre les hommes de l'existence de la Divinité. Mais la nature humano-divine de Hakem, perçue par les hommes, n'est qu'une apparence; l'humanité divine de Hakem ne peut être connue par les écrits religieux des Druses. Ainsi la naissance de Hakem, en 375 de l'hégire, et son élévation au trône en 386 ne furent qu'apparentes. Le nom de Al Hakem Beamr Allah, le dominateur par l'ordre de Dieu, fut transformé par Hamsa en celui de Al Hakem Besatih, le dominateur par lui-même, et il le nomma encore Al Kajem, celui qui subsiste et s'élève.

Les ministres de la religion des Druses forment diverses classes; leurs noms indiquent leur fonction. Les cinq premiers se nomment la Raison, l'Ame, la Parole, le Précédent, le Conséquent. Trois ministres intermédiaires se nomment l'Application, l'Ouverture, l'Apparition. Trois classes inférieures viennent après ceux-là : ce sont les Appelants, les Compétents, les Rompants. Les cinq premiers ministres font partie d'un même tout, comme les cinq parties intégrantes d'un cierge allumé, qui sont la cire, la mèche, une double flamme, le chandelier. Le cierge a une double flamme, l'une plus grossière, l'autre plus subtile. La langue de feu délicate et subtile qu'offre la partie supérieure de la flamme passe du rouge au bleu; tantôt elle est visible, tantôt elle disparaît. Cette flamme subtile est l'image du premier ministre de la religion des Druses, ou de la Raison, qui est Hamsa lui-même. Ce symbole de Hamsa devait rassurer sur les tristes vicissitudes de sa vie et maintenir ses partisans dans la fidélité à sa doctrine. En effet Hamsa dut, d'après le conseil de Hakem, s'éloigner de l'Égypte, l'an 408 de l'hégire, et s'enfuir en Syrie. Ce fut de cette retraite qu'il donna ses ordres, qui étaient transmis au peuple des Druses. Il est donc la flamme subtile, tantôt visible, tantôt invisible. La raison est la première des créatures; elle reste unie à Dieu; elle est le principe de l'union. La raison s'était incorporée, avant l'apparition de Hamsa, dans d'autres personnages; Noé, Abraham, Moïse,

Jésus, Mahomet, et Mahomet, fils d'Ismaïl, l'auteur de l'interprétation symbolique, le père des Bateni, avaient paru comme ministres de la Raison incarnée.

L'ère des Druses date de la manifestation de la raison universelle dans la personne de Hamsa. La première année de cette ère est l'an 408 de l'hégire. L'année suivante 409, durant laquelle la doctrine des Druses ne fit pas de progrès, est négligée par les Druses, et les années 410 et 411 se rattachent immédiatement à l'an 408, année de la mort de Hakem, et où Hamsa agit du fond de sa retraite par ses ministres. Hamsa resta jusqu'à sa mort dans la solitude. Les livres sacrés des Druses lui donnent des noms qui indiquent la haute valeur qu'il s'attribuait. Il se nomme la Cause des causes, le Maître unique, qui instruit toute la terre, l'Iman, qui institue et destitue à son gré les autres ministres, le Chef du temps, le Maître de la démonstration, et en général il porte tous les noms que les livres mahométans donnent à Dieu, y compris celui d'Allah. Personne ne peut le remplacer parce qu'il est la dernière incorporation de la raison, et c'est pourquoi il n'a pas de successeur.

Le second ministre de la religion se nomme l'Ame (*al Nafs*), qui apparut dans la personne d'Ismaïl, fils de Mahomet Tamimi. Ismaïl fut d'abord un prédicateur des Bateni. L'âme est l'auxiliaire de la raison; c'est pourquoi les livres des Druses la nomment Ève, l'aide et la première manifestation d'Adam. Ismaïl est dans son rapport avec Hamsa le produit de la raison par la force et la science. L'âme est l'héritière de la raison; elle est aussi inséparable de la raison que la lune du soleil, la largeur de la longueur. La raison donne, l'âme reçoit la science de la vérité; elle est l'amadou, la raison est la pierre à feu; elle est la femme, la raison est l'homme. L'âme, incorporée dans le second ministre de la religion, avait paru antérieurement dans la personne de Mekdad, compagnon de Mahomet, dans celle de Jean-Baptiste; elle est plus grande que tous les hommes, mais plus petite que la raison, comme Jean-Baptiste était plus petit que le Christ et plus grand que tous les autres hommes. Ils disent d'Ismaïl qu'il reviendra dans la personne d'Élie.

Le troisième ministre de la religion se nomme la Parole; cette dénomination est probablement prise des livres chrétiens. La parole résulte de l'union de la raison et de l'âme, et s'est, comme celle-ci, incorporée à plusieurs reprises. Au temps de Hamsa la fonction de la parole fut d'abord transmise à Mortada, qui mourut l'an 408 de l'hégire. Mahomet lui succéda : c'était le fils de Wahab; Hamsa l'appelle la Colonne des croyants, leur sublime Parole, le Prédicateur de la foi, dans le sens le plus strict.

Le quatrième ministre, le Précédent, fut Salama, fils d'Abd al Wahhab. Il correspond à la mèche dans le symbole du cierge. Il est aussi appelé l'aile droite, par opposition au cinquième ministre, qui est l'aile gauche. Salama porte dans les livres des Druses le nom de Mostafa, l'élu, l'ornement des croyants, la gloire des confesseurs de l'unité de Dieu, le Précédent.

Le cinquième ministre institué par Hamsa fut Abu 'l Hasan Ali, fils d'Ahmed Samuki. Il composa beaucoup de livres remarquables par leur obscurité, et remplit sa charge pendant plus de vingt ans. Il obtint les noms de Splendeur de la religion, Secours des fidèles, Puissance des précédents. La lumière de la parole engendra le précédent, la lumière du précédent le conséquent, et de la lumière du conséquent naquirent la terre et les corps célestes. Ainsi les cinq premiers ministres sont plus anciens que le monde.

Le cinquième ministre s'appelait aussi Moktana, celui dont on a pris possession, parce que Hamsa prit possession de lui et s'en servit pour faire connaître ses ordres aux Druses pendant qu'il était caché. Moktana institua au nom de Hamsa les messagers de la foi ou les ministres de la religion des trois dernières classes, qu'il envoya dans divers pays, ainsi que ceux des trois rangs intermédiaires, dont les noms désignent la destination, savoir : l'Application, l'Ouverture, la Manifestation. Ils transmettent la doctrine aux fidèles, ouvrent aux disciples les portes de la science et apparaissent comme un météore éclairant les ténèbres de la nuit. Unis aux cinq premiers ministres ils forment les huit colonnes sur lesquelles, d'après le Coran (1), repose le trône de Dieu, qui représente symboliquement l'unité divine. Les messagers de la foi furent envoyés dans les différentes provinces. Les Appelants paraissent avoir occupé un rang plus élevé parmi les trois classes inférieures que les Compétents, et ceux-ci que les Rompants. L'Appelant est celui qui appelle les hommes à la connaissance de la religion de l'unité; le Compétent a l'autorisation de répandre la vraie religion, et le Rompant brise la méchanceté par l'annonce de la doctrine. Les deux derniers étant subordonnés à l'Appelant (Dai) et les premiers ministres n'ayant pas de successeurs, la classe des Dai est celle des ministres qui se perpétue et qui continue à agir. La classe des Compétents eut aussi la charge d'inscrire dans un registre spécial ceux qui étaient admis parmi les Druses. Les Druses sont subordonnés aux ministres de la religion.

Les âmes furent toutes créées à la fois par le Créateur après la création de la raison universelle; leur nombre est fixe et immuable. Après la mort d'un homme, son âme passe dans un autre corps; l'âme d'un confesseur de la vraie religion prend la forme des Druses, l'âme d'un sectateur d'une autre religion prend celle d'un sectateur de cette religion. La sagesse de Dieu a arrêté que les âmes ne se souviendraient pas de leur état antérieur. Il faut distinguer la raison de l'âme; quand la raison ne s'unit pas à l'âme, il n'y a pas de vérité dans l'homme, il n'y a qu'ignorance et immoralité. L'ignorant est à juste titre destiné aux châtiments de Dieu.

Les livres des Druses parlent aussi de la métempsycose et des différentes formes de l'âme. Ces formes résultent des différents degrés de la connaissance de la vraie religion et de la conduite morale. L'expiation terrestre est le progrès continu que fait une âme dans la connaissance de la vraie religion, jusqu'à ce qu'elle s'unisse à l'Imam et que la métempsycose ait atteint son terme suprême.

Lorsque les âmes possèdent leur forme complète par l'appropriation entière des vérités, auxquelles mène la raison, elles se séparent du corps et s'unissent à l'Imam, le lieu des lumières; elles se mêlent à lui, restent cachées en lui et attendent le moment où il reparaîtra pour le jugement, et alors elles formeront la cour de l'Imam. L'Imam est Hamsa. Au jour de la résurrection le dieu Hakem se montrera sans voile, tel qu'il est, entouré des anges.

A la tête des anges sera l'Imam Hamsa, comme maître et souverain des peuples, comme Messie. Tous s'écrieront : A notre maître appartient l'empire! On apportera la balance et on pèsera les actions des hommes. L'épée du Seigneur brillera et les impies seront tués. Alors se révélera au monde la religion de l'unité, seule digne de Dieu, et il se manifestera une splendeur que nul œil n'a vue, que nulle oreille

(1) Sure 69, 17.

n'a entendue, comme dit Moktana, l Coran, 2, 9. Ceux qui seront tués par l'épée d'Hamsa reparaîtront sur la terre sous une autre forme pour expier leurs fautes antérieures.

Tous les partisans des fausses religions passeront par la mort et ressusciteront plus tard. Cette dernière opinion appartient à la doctrine la plus récente des Druses, qui distingue deux classes parmi les fidèles. La première, l'Okkal, est composée des initiés, qui savent; la seconde, la Dschobhal, de celle des ignorants, non initiés. Au jour du jugement la Dschobhal des ignorants sera punie comme les infidèles, parce que l'ignorance est en même temps l'immoralité et par conséquent digne de châtiment. Hakem paraîtra au jour du jugement sous la forme, humaine et chacun pourra reconnaître qu'il est Dieu. Cette forme se nomme dans les livres des Druses la forme spirituelle du jour de la résurrection.

Outre leurs dogmes les Druses ont aussi une morale particulière ; elle promulgue sept commandements. Le nombre sept est emprunté à l'interprétation littérale et symbolique des livres mahométans. Ces sept commandements, d'après Hamsa, sont : véracité dans les paroles, vigilance dans leur défense réciproque, renoncement à la religion du mensonge, séparation des mauvais esprits et des hommes pervers plongés dans l'erreur, reconnaissance de l'unité du Seigneur dans tous les temps, contentement dans tous les travaux et patience dans toutes les situations.

La véracité n'est obligatoire qu'envers les frères et les sœurs, c'est-à-dire les Druses. Le mensonge n'est pas défendu à l'égard des sectateurs d'une autre religion. Les Druses peuvent se dégager par un mensonge d'une dette contractée envers celui qui n'est pas de leur religion. Ils portent des armes pour se défendre les uns les autres ; ils doivent protéger leurs frères, prévenir leurs besoins, assister les pauvres et leur faire l'aumône. Cette loi ne les oblige pas à l'égard des sectateurs des autres religions.

L'aumône, suivant la doctrine la plus récente, ne doit être faite qu'à la classe des intelligents, à l'Okkal; la Dschobal, les ignorants en sont exclus. L'obligation de renoncer à la religion du mensonge suppose l'exclusion absolue de toute autre religion. Cependant c'est une question non résolue de savoir si les fondateurs de leur religion leur ont prescrit de reconnaître publiquement leur foi et de renoncer à tous les usages extérieurs de la croyance mahométane, ou s'ils leur ont permis de cacher leurs véritables sentiments sous les apparences d'une confession étrangère lorsqu'ils vivent parmi d'autres peuples.

La doctrine des Druses plus récente autorise l'hypocrisie. Les prédicateurs ont à veiller sur le mystère qui doit envelopper la religion des Druses. Le précepte qui leur ordonne de se soumettre à la volonté de Dieu dans toutes les situations leur impose les sacrifices les plus difficiles. Outre ces sept commandements, les livres des Druses ren ferment d'autres prescriptions qui ont trait à leur vie civile. Hamsa prescrit rigoureusement la pureté des mœurs et la fidélité conjugale. Les femmes sont recommandées à la protection de leurs maris, surtout contre les séductions des infidèles. Moktana prescrit à ses disciples le renoncement aux biens de ce monde, principalement à ceux qui sont injustement acquis. Les disciples doivent étudier la sagesse, pratiquer la fidélité et la patience, éviter les vices. Les mœurs de la plupart des Druses modernes sont telles qu'on a conclu de leur manière d'être à la doctrine des fondateurs de leur religion, et qu'on leur a imputé d'avoir enseigné la morale la plus dissolue, et d'avoir autorisé les actions

les plus honteuses. Il est certain que dès l'origine des imposteurs s'introduisirent parmi eux, qui propagèrent une doctrine immorale et la perpétuèrent en secret. On compte Darasi parmi ces imposteurs.

D'après la doctrine actuelle, un Druse repentant peut revenir à la grâce. L'impénitent est mis au niveau des apostats et des infidèles. Hamsa avait donné aux trois ministres des cinq premières classes une autorité pénale sur les Druses coupables. Les peines corporelles ne devaient s'appliquer que dans l'intérieur des maisons, pour les laisser ignorer aux infidèles. Le lieu des réunions religieuses, que les raisonnables seuls fréquentent, que les ignorants négligent, s'appelle Chalva, recueillement ; on y lit des passages des livres des Druses, et, avant leur séparation, les fidèles reçoivent chacun un morceau de raisin sec ou d'un autre fruit doux. Le supérieur de la réunion est l'imam. Le signe auquel les Druses reconnaissent qu'un étranger appartient à leur religion est la réponse à la question : La semence d'un baumier est plantée dans le cœur des fidèles, et la vérité dans la reconnaissance des premiers ministres de la religion, Hamsa et les autres. — Tout étranger reconnu pour Druse est un frère pour eux. Le nom de celui qui se fait admettre parmi eux est consigné et réservé pour le jour de la résurrection.

Les Druses modernes adorent la figure d'un veau, qu'ils conservent précieusement dans un reliquaire et soustraient aux yeux des étrangers. Ils symbolisent l'humanité de Hakem sous la figure de ce veau. Les Mahométans ont très-souvent trouvé le Coran cité dans les livres des Druses. Les Chrétiens y ont reconnu des passages de l'Évangile, la personne du Messie, de S. Jean-Baptiste et d'autres saints personnages.

Cette méthode d'emprunter aux Mahométans et aux Chrétiens ce qu'il y a de plus connu dans leur religion a beaucoup contribué à tromper et à attirer à leur secte Chrétiens et Mahométans ; mais sous la forme qu'ils empruntent les Druses entendent tout autre chose que ce qu'ils disent.

Il ne faut pas confondre les Druses avec la secte mahométane des Nosairi, nommés aussi Nazaréens ou Ansari ; car les Nosairi n'adorent pas Hakem comme un dieu.

Enfin il faut aussi distinguer des Druses les Assassins, secte dont leurs chefs politiques se servaient pour plonger le poignard dans la poitrine des ennemis désignés à leurs coups. Les Druses n'étaient point initiés aux mystères de leur religion comme l'étaient les Assassins, qui enivraient leurs initiés de toute espèce de jouissances sensibles, symboles et prémisses des joies du Paradis auquel parviennent, suivant la foi des Assassins, les aveugles instruments de l'obéissance la plus passive. Les Assassins ne connaissaient pas Hakem.

Cf. de Sacy, *Exposé de la religion des Druses,* Paris, 1838, 2 vol.; *Catéchisme des Druses,* dans Adler: *Museum cuficum Borgianum*, Rome, 1780, p. 103-151; Eichhorn, *Répertoire*, t. XII, p. 105-224 ; Malte-Brun, *Annales des Voyages*, t. IV; Id., *Nouvelles Annales des Voyages*, t. IX, p. 159-165; Volney, *Voyage en Syrie*, t. II; Burckhardt, *Voyage en Syrie et en Palestine.* KÆRLÉ.

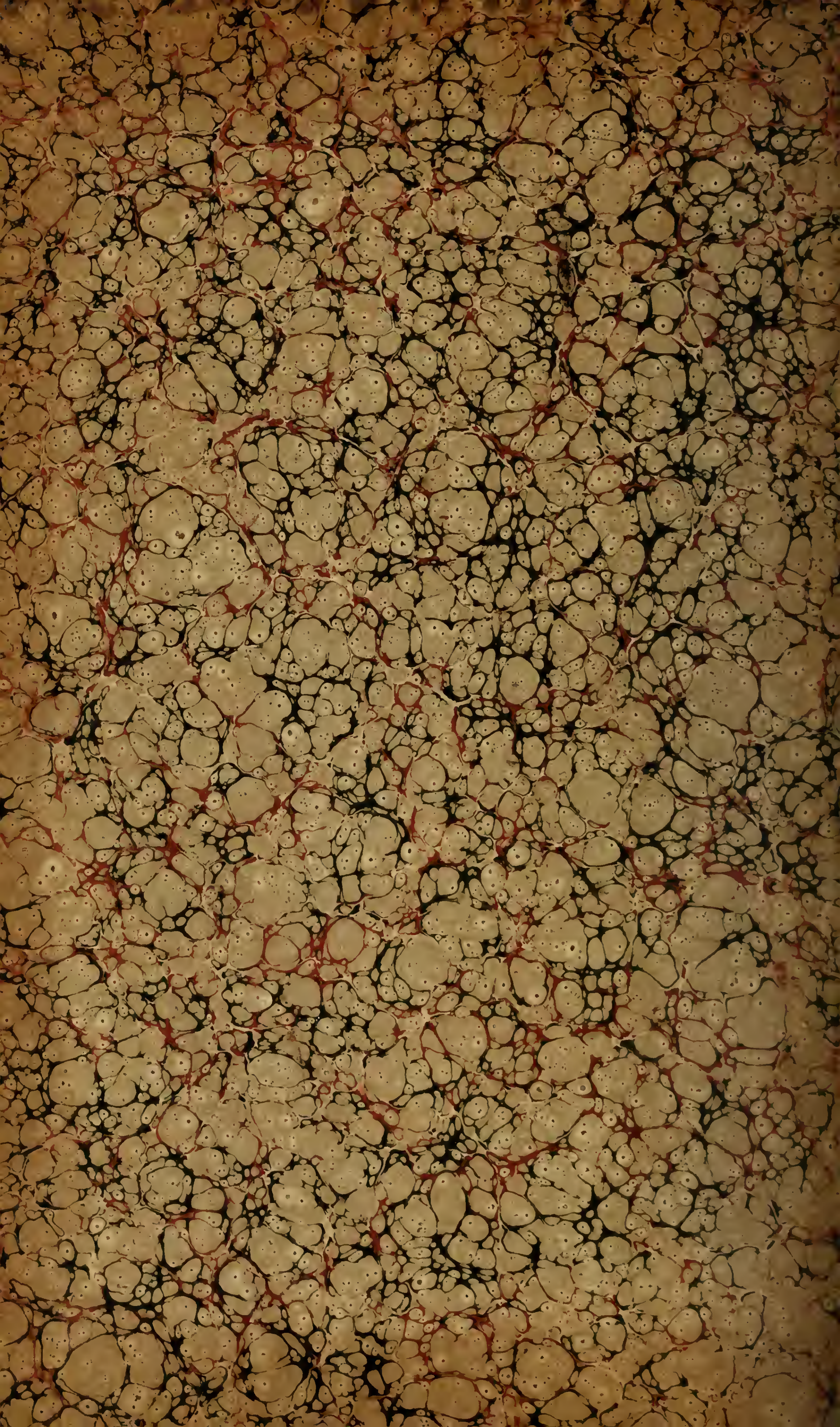
FIN DU TOME SIXIÈME.

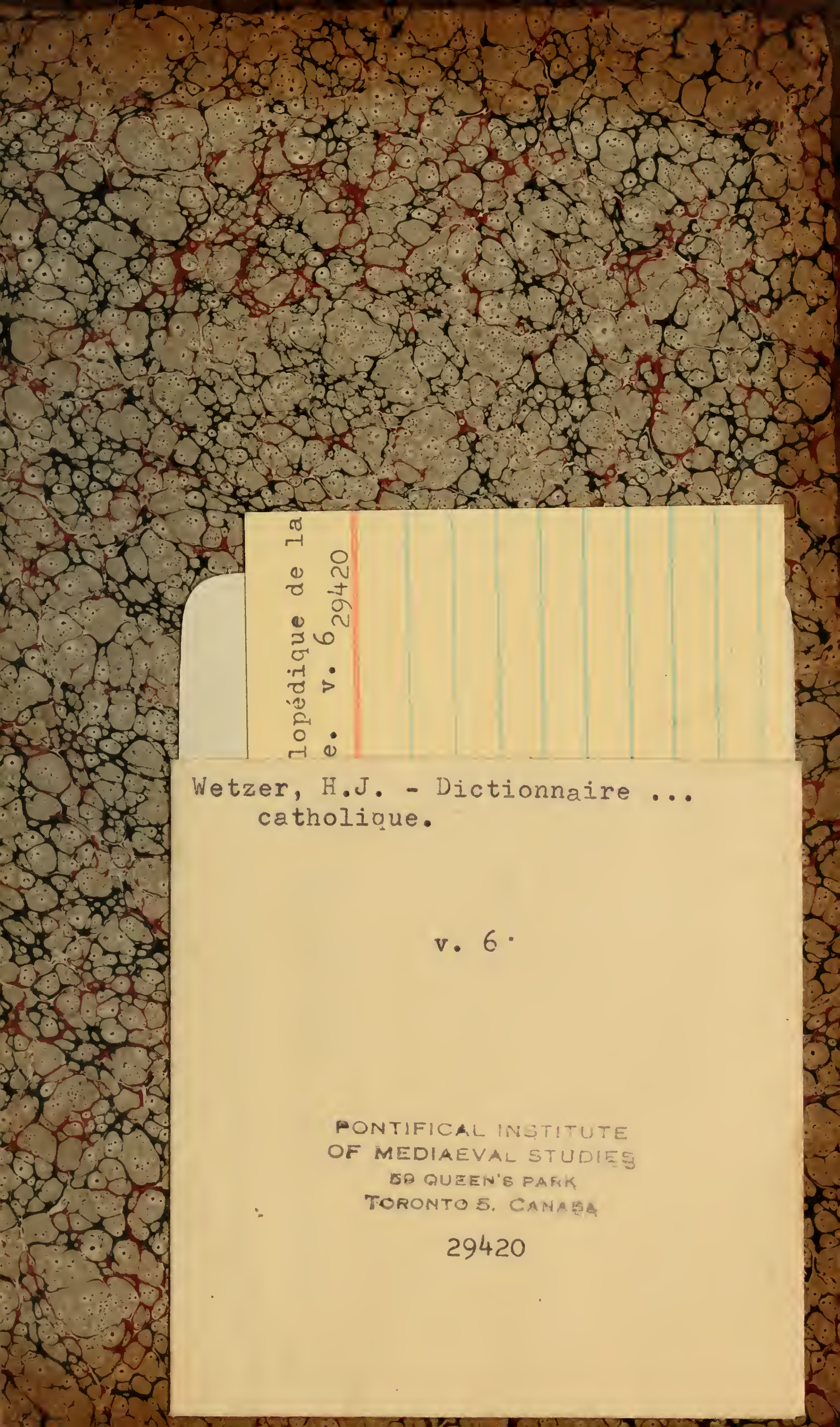
TABLE DES MATIÈRES

DU SIXIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU SIXIÈME VOLUME.






Wetzer, H.J. - Dictionnaire ...
catholique.
v. 6
PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA
29420
lopédique de la
e. v. 6
29420

